

الاتحادات التحریک
فی الاسلام

مؤلف: مولانا محمد رفیع
مدرسہ اسلامیہ کراچی

مدرسہ اسلامیہ کراچی



الاتجاهات الحديثة في الإسلام



تأليف ه. أ. ر. جيب
ترجمة هاشم الحسيني

•

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

— مقدمة الناشر —

ان من غايات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر ان تبقى مجلية في كل مضمار يرتبط بالكتاب ، مهما اختلف نوعه ومنحاه ، شرط ان يكون ذا قيمة انسانية يسهم في البناء الثقافي العربي المعاصر . وقد الف القراء مفاجآت هذه المؤسسة النشيطة بكتب التراث العربي الضخمة من امثال « الاغاني » ، لأبي الفرج الاصبهاني و « محاضرات الادباء » ، لأبي القاسم حسين محمد الراغب الأصبهاني و « مجمع الامثال » ، للميداني و « عيون الانباء في طبقات الاطباء » ، لابن ابي اصيبعة ، واخيراً الموسوعة التاريخية الادبية الضخمة « شرح نهج البلاغة » ، لابن أبي الحديد . كما نشرت « معجم متن اللغة » ، للشيخ احمد رضا في خمسة مجلدات . و « الضوء اللامع » ، في ستة مجلدات للسخاوي و « الحلل السندسية » ، في ثلاثة مجلدات للأمير شبيب ارسلان ؛ مع عشرات الكتب الماثلة في الادب والفكر والتاريخ ، يقابلها ثروة من الترجمات العالمية لمفكرين أمثال : اشبنغلر ووايتهد وبرتراند راسل وجان بول سارتر وكامو وجون ديوي وكثيرين غيرهم في حقول مختلفة من اقتصاد وعلم وسياسة وفلسفة وفن الخ ..

وغاياتها من هذا النشاط الرصين هي اغناء المكتبة العربية وتهيئة الجوار
فيها للكتب العالمية ، الآمنة الجوار .

وهي اذ تقدم كتاب « الاتجاهات الحديثة في الاسلام » ، في ترجمته
الدقيقة هذه فإنما تعتبره حلقة من سلسلة دراسات عالمية تواصل بها رسالتها
لخدمة الثقافة العربية وإغنائها بكل مفيد .

دار مكتبة الحياة - بيروت

١٩٦٦



— مُقَدِّمَةُ الطَّبَعَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ —

ان الكتلة البشرية المؤلفة من ثلاثمئة مليون انسان على مستوى متفاوت من التطور ، والتي تعتنق الاسلام من اندونيسيا الى شواطئ الاطلنطي ، ومن القارة السوداء والبنانيا الى التشاد ، ان هذه الكتلة البشرية تلعب دوراً تزداد اهميته باطراد في هذا العالم الذي يتضاعف فيه التقدم التقني ويشد اواصره سير الاحداث . فهذه الكتلة البشرية أضحت اذن اقرب الينا واشد مثلاً لاهتمامنا اكثر من اي وقت مضى . على أن التحولات التي تحدث في المشرق خاصة انما تسير تبعاً لنمط تزداد مرعته كثيراً بغية التعويض عن التأخر الذي لحق به ، كما أن اتصالاته واحتكاكاته ببلاد الغرب تتشعب كثيراً . من هنا تطرح مسألة الاندماج على بساط البحث .

وللمسألة على كل حال ، وجوها اقتصادية والاجتماعية والسياسية ، لكن هذه الوجوه لا تتحول دون طرح المسألة على الصعيد الفكري والروحي والأخلاقي والديني ، فضلاً عن العوامل الغريبة التي تسهم في تكييفها . فليست هذه المرة الاولى التي يتفاعل فيها الاسلام مع المؤثرات الخارجية ، كما أنها ليست المرة الاولى التي تضع الاسلام امام التمازج

مع الحضارات الغربية ، فقد اتصلت القبائل التي اعتنقت الدين الجديد ، منذ ظهورها ، بالعالم البيزنطي حامل الفكر الاغريقي ، وحق ببلاد فارس الزرادشتية .

ومسألة التمازج هذه ليست وقفاً على الاسلام . فالمسيحية الناشئة عرفتة ايضاً ، ثم ان اوروبا مرت بالتالي بصعوبات من نفس النوع ، في عصر النهضة والاصلاح ، وفي « عصر النور » وعصر الاكتشافات العلمية الكبرى في القرن الماضي ، حيث عرفت كل من الكاثوليكية والبروتستانتية ازمة النزعة العصرية .

لقد ظهرت الاتجاهات المختلفة في الاسلام منذ ظهوره . كما أن العوامل القديمة من جهة ، كظهور حركة الخوارج التطهيرية ، او بالعكس ظهور الحركات الصوفية ، كل هذا يدل على أن الاسلام حقيقة حية ، وهي وإن كانت تقليدية ، فليست بالحركة الجامدة الثابتة ، كما أنها لم تنتظر اصطدامها بالافكار الغربية والحضارة الاوروبية لتبحث عن طرقها الخاصة قصد تحديدها ، فالاسلام عرف التيارات الجديدة على الدوام .

على أن اثر الغرب او الاحتذاء به قد جعل الحاجة الى التوفيق بين المنجزات العلمية والحركة الدينية اشد الحاجة ، فلا المنجزات العلمية تخشى الدين ولا الدين يخشاها . وسواء لدينا اذا كانت الرومنسية الاوروبية هي العامل الرئيسي في حركة التجديد الاسلامية كما يريد « جيب » أم أنه من الواجب أن نضيف الى ذلك أثر الفلسفة الكانطية ، وكذلك الحركة الموسوعية والنزعة الايجابية كما يريد « م. ج. ليفي دلافيدا » ، أو أن الرومنسية الغربية بحد ذاتها وقد تأثرت بالعهود التاريخية الماضية ، هي التي ايقظت مختلف القوميات العصرية في الكثير من بلاد الاسلام كما في اوروبا الوسطى واوروبا الشرقية . وقد شد جيب على اثر الكتاب الغربيين ، لا سيما في القرنين التاسع عشر

والعشرين ، على مفكري الاسلام المحدثين ، وليس على محمد اقبال وحده ، وهو الذي تأثر بالرومنسية بشكل خاص .

ووفق السيد جيب في أن يبرهن ايضاً أنه الى جانب هذا الأثر الغربي المباشر ، كان هناك أثر آخر سلبى ألا وهو اثر حركة التبشير المسيحية ، التي أثارت ردود الفعل الدفاعية لدى العديد من الشرقيين ، وذلك عن طريق بعض النواحي الجدية المكشوفة . وهذا ما جعل اهل الشرق يتلمسون الطريق نحو حليف جديد لهم ، في الحركة العلمية الناهضة ، كما أثارت الحركة التبشيرية ايضاً مزايدات كثيرة معقدة .

ان ردود الفعل هذه انما هي في جوهرها مشتركة بين المفكرين العصريين وبين الجماهير المسلمة ، ولكن تبعاً لأشكال مختلفة ، فهي هنا اقرب الى العفوية ، وهي هناك اكثر وعياً ومنهجية .

واذا اردنا أن نكون عن الاسلام فكرة صحيحة ، فعلينا ألا نقصر في بحثنا على المفكرين وحدهم ولا على الاوساط او البلدان الاكثر تطوراً .

وصحيح أن الكتلة الاسلامية لم تعرف اثر الغرب بنفس المعدل في كل مكان . فهناك اقطار اسلامية اكثر انفتاحاً من اقطار أخرى ، كمصر والهند ، حتى لا نذكر تركيا (حيث العلمانية هي سهم من سهام الكمالية) السبعة ، فضلاً عن أن تركيا تعيش في معزل عن المناقشات الدينية) الى هذين المعقلين على خريطة الاسلام الروحية ، علينا أن نضيف معقلاً آخر يصعب تحديده ولا ريب ، ألا وهو الروح العربية نفسها .

وفي هذا الكتاب يلقي السيد جيب الضوء على صبغة مشتركة لدى جميع مفكري الاسلام وحتى على جميع المؤمنين الحقيقيين منها اختلفت

اغراقهم ، ويعزو تلك الصبغة المشتركة الى أثر القرآن كلمة الله غير المخلوقة وحديثه المباشر . فهو يرى في هذا النص الفذ ، وفي اللغة العربية نفسها ميزة من ميزات الروح العربية ، منطلقاً من الاسلام ولغته العربية . وهذا ما يطلق عليه اسم « نزعة التجزئة » ، وهي نزعة تظهر في الأدب والفن والموسيقى العربية ، وتتمثل في عزل مفاهيم الفكر بعضها عن بعض ، فضلاً عن العوامل الطبيعية والاحداث التاريخية ايضاً ، والتمتع بنوع من « التنقيط المجزأ » Pointillisme^(١) . فقد رأيت من المستحسن أن الجأ في ترجمة كلمة Discreteness الانكليزية الى تعبير للمؤلف ورد في رسالة بعث بها الي ، لأنها تمثل تفكيره بالنسبة لأفكار المسلمين التي تتبّع نهجاً أقرب الى أن يكون غير متلاحم من أن يكون لحة متراسة تتداخل فيه جميع اجزائه .

قد يأخذ بعضهم على السيد جيب ، كما فعل م. ج. ليفي دلافيدا ، انه شارف على الوقوع في تفسير « عنصري » . لكن الروح العربية التي اتسم بها التفكير الاسلامي لا تقبل الجدل . فقد ابدى رينان وروفيه ملاحظات متشابهة عن منهج التفكير السامي ، كما يعبر عنها كتاب المسلمين المقدس نفسه او التوراة ، اذا ما قورنا مثلاً بالقصائد البعيدة^(٢) او الاغريقية .

ملاحظة :

استعملت كلمة تجزئة في تفسير كلمة Atomisme الفرنسية وهي مشتقة بمعناها الاصلي من Atome ذرة ، فتعني بالتالي النزعة الذرية ، اي النزعة الى التجزئة . المترجم

(١) Pointillisme منهج من مناهج المدرسة الانطباعية الحديثة ، تعتمد الى ابعاد الحدود تقسيم الانواع والالوان في العمل الواحد . المترجم

(٢) لغة اهل فيداس الهندية السنسكريتية .

إن هذه الآراء حول التفكير « التجزيئي » ، (الذري) لدى المسلمين تقترن الى حد ما مع ما يؤكد ماكدونالد عن انعدام روح « القانون » في التفكير الاسلامي . وإن النص الذي كتبه ماكدونالد والذي سير معنا فيما بعد سيتناول - وإن بغير افصاح - عن تلك « القوانين » التي تهدف العلوم الطبيعية الى اكتشافها في الظواهر ، كما أن هذا العجز إذا صح التعبير يمكن العثور عليه خارج النطاق العلمي ذاته ، أي في مجال الفلسفة ، حيث يرفض المسلمون بناء بحث تركيبى عقلاني ، أو في عالم المؤسسات حيث لا يهتم المسلمون بإقامة تنظيمات متراسة .

إن هذا الروح « الذري » ، يبدل فضلاً عن ذلك على النقص في المناهج المطبقة من جانب العديدين من مفكري الاسلام المعاصرين ، على مختلف صنوف المعرفة ، سيما وهم يبرهنون على منطق دقيق . ويرى البروفسور جيب ان الرجوع الى العلوم التاريخية من شأنه أن يجعل هذا العيب ملموساً ، والبروفسور جيب يرى في العودة الى دروس التاريخ العلاج الناجع لتلك الأخطاء التي يثيرها عند المفكرين المسلمين المعاصرين ، كذلك لدى الفلاسفة المسيحيين من كاثوليك وبروتستانت .

ويرى جيب ايضاً ان دراسة هذه القاعدة التاريخية كان من شأنه أن يوفر على إقبال وعلى الشيخ عبده الرجوع الى آيات القرآن يأخذان منه سبيلاً للدفاع عن حق النساء ، كما كان يوفر تلك المزايدات المؤسفة التي جعلت من النبي والخلفاء الأولين عقلانيين أحراراً وحتى ساسة قوميين . والسيد جيب لا يحذر الا يرى في الاتجاهات الحديثة في الاسلام سوى النزعة الحديثة (التي يجب التفريق بينها وبين حركة الاصلاح) والتعلق ببعض الأفراد كمن ذكرناهم أو كجمال الدين الأفغاني وابن باديس . فالنظريات الحديثة على اختلافها لم تكن لتنسيه وزن القرون المتلاحقة

ولا ديمومة العرف ولا جمهور المؤمنين . فدراسته انما تركز على نظره اجمالية للجمهور التاريخي المشترك لمختلف المناطق الجغرافية التي يقوم فيها الاسلام . فهو يعود الى مصدره ، ويتابع تطوره حتى أيامنا هذه ، بدون ان يهمل الفترة الواقعة بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر كما درج البحاثة ، لأنها انتشار الديانة وتخمرها . فهو يضع المعطيات الدينية المختلفة في نطاق تطورها التاريخي الصحيح . كما يشدد على أهمية الجماهير المسلمة التي يزداد ثقلها بفضل أقدميتها وتقاليدها القديمة . وليس مرد ذلك الى أنه يرى فيها عنصراً من عناصر الجمود ، إذ يذكر ضالة عدد المثقفين العلمانيين ، وحتى العلماء الذين ليسوا بمجموعهم دعاة اصلاح . كما يبين كيف ان المتطورين انفسهم من جمهور المسلمين تعتبرهم نزعة رومانسية مشتركة ووثبة ديمقراطية اخوية ، فضلاً عن تحسبهم للمكانة الكبرى التي تحتلها اللغة العربية والكتاب الموحى ، الذي لا تستطيع أية ترجمة له ان تؤدي مدلوله .

ودور جمهور المسلمين ليس اجتماعياً ومادياً فحسب . إذ ان هذا الجمهور قد لعب في الاسلام دوراً رئيسياً . وفي جميع فصول الكتاب ، سواء في بدايته حيث يتناول الكاتب أسس التفكير الاسلامي ، أو في الفصول اللاحقة حيث يعالج المواضيع المعاصرة نراه يشدد على أهمية « الاجماع » أحد الأسس الأربعة للديانة الإسلامية الى جانب السيرة والاجتهاد والقياس الذي يغفل ذكره على اساس انه نتيجة الاجتهاد . وهو يبين كيف ان العرف والاجماع ما برحا منذ الاسلام يؤثران تأثيرهما الكبير فيه . فللاجماع الكلمة الأخيرة ، لأن السيرة والاجتهاد يخضعان ايضاً لهذا الاجماع . والاجماع الذي هو بمثابة حس شعبي بل صوت الشعب والله هو الذي وقف في وجه أخطاء الخلفاء المخالفين . وليس هذا الاجماع حصيلة مجمع من الكهنة او سلسلة من الرتب الدينية ،

فقد خالف الاسلام هذه النزعة نظراً لميوله « الذرية » أو لسبب آخر ،
لعله نفوره من الاكليروس البيزنطي والزرادشتي . فالمتناقضات تزول مع
الوقت . كما كان بإمكانه كما يرى جيب ان يجعل السنة والشعبة
يتعايشون في نطاق دين حنيف واحد ، كما فعل بالنسبة للمذاهب الأربعة
المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي ، فهو متسامح في نطاق العقيدة ما
لم تتسرب الى الميدان اسباب سياسية او ان يؤدي الانقسام الى تهديم
وحدة الاسلام . وهو يوفق عملياً ايضاً بين الحماس الشعبي الذي عرف
في المنظمات الصوفية وبين النزعة التطهيرية الوهابية التي نشأت مع تأملات
ابن تيمية الذي نسج على غرار الغزالي الذي اوجد سبيلاً لحل التوتر
الموجود بين النزعة الاستشرافية ومقتضيات التجربة الدينية الشخصية ،
وهما القطبان الرئيسيان لكل دين ، ذلك بدون ان يقع في دوامة
الحلولية او ان يعلق في التجريد الاتباعي . إن مقررات الاجماع تهيمن
حتى على مقررات الائمة ، كما يدل على ذلك استعمال القهوة في الاسلام
رغم تحريم العلماء لها .

ورغم ازدياد اهمية العامل السياسي في الاسلام ، خلق بالغرب المسيحي
ان يدرس الاسلام كدين بنوع من المحبة تليق « بأهل الكتاب »
« ورفاق الطريق » ، في عالم اهتزت فيه الروحانيات امام اندفاع
المادية ، وخلق به ايضاً ان ينظر الى المسائل التي يتحدث عنها « من
الداخل » وبصورة ايجابية مباشرة ، بدون ان يحورها تبعاً للنمو
الغربي وحتى المسيحي . وبهذه الطريقة استطاع جيب ان يبدد بعض
الأخطاء الشائعة لدى الغربيين فيما يخص الاسلام ، أخطاء من شأنها ان
تجعل رؤياهم مشوشة . ويشير الى ان بعض الأمور لا تخص الاسلام
وحده بل انه بالإمكان مصادفتها في سائر الأديان . فهو بذلك يساعد
القارئ على استخلاص الخصائص المميزة للاسلام ، ولكل ما هو ذي

طابع ديني في اية ديانة كانت عن طريق نوع من التطلع الى الذات .
فما يختص بالقديرية على سبيل المثال ومبدأ التسيير الاسلامي ، يبين جيب ان
الحكم المعتدل « يمسك بطرفي السلسلة » ، شأنه شأن بوسويه
Bossuet ، بل بسهولة تفوق سهولة التي لدى المسيحي الذي يتمتع
بعادات ومقتضيات عقلانية اكثر دقة .

ولم يكتف جيب لما يتمتع به من حس ديني بدراسة كتابية . فهو الذي
ولد في مصر استطاع أن يضيف الى دراسته المذاهب والنصوص
والتجربة ، احتكاكه الشخصي الانساني بالاسلام ، كما ثابر على تفهم
الطرق الاسلامية في التأمل والتفسير وشرح التطور ، معتبراً إياه كصنف
ديني غير نسبي بل مطلق ، « وفريد » ، وان كان يصعب على الجيل
الغربي المعاصر تفهم « الاصناف الدينية » .

وان اهتمامه بالحادث لم يخرس في نفسه معنى الأبدى . لذا نراه
يتجنب التنبؤات السريعة ، فهو يدري أن الاسلام الحي الذي يتجاذبه
في سيره نحو المستقبل اتجاهات دينية مختلفة ، انما يحمل في ذاته نقطة
ثقله ، كما أنه سيعثر على طريقه الفريد ، في مكان بعيد عن السبل
الذي يرسمه اكثر الناس معرفة بشؤونه ، طريق لا يستطيع أن يتنبأ
به حتى اولئك الذين يتفحصونه من الداخل .

برنار فرنويه

— هـ. أ. ر. جيب

بعد دراسات عامة للغات السامية ، تخصص البروفسور جيب باللغة العربية في نهاية الحرب العالمية الاولى . وقد درّس في البداية في معهد الدراسات الشرقية في لندن . وقد تناولت دراساته الاولى تاريخ الاسلام والأدب العربي : ككتابه الفتح العربي في آسيا الوسطى ، وكتابه الادب العربي ومقتطفاته من رحلات ابن بطوطة .

ومنذ سنة ١٩٢٧ اخذ البروفسور جيب يولي المزيد من الاهتمام الى الحضارة الاسلامية والأدب العربي الحديث وادارة مجموعة الى أن يمضي الاسلام ، وهي عبارة عن مجلة للدراسات الاسلامية كان هو اكثر المساهمين فيها عطاء .

وفي سنة ١٩٣٠ عين استاذاً للغة العربية في جامعة لندن .

وفي سنة ١٩٣٧ ، استدعي الى اوكسفورد حيث اوكل اليه تدريس العربية ، وهو مركز اسسه في الجامعة سنة ١٩٣٦ وليام لود اسقف كنتربوري وعميد تلك الجامعة ، لذا اطلق عليه اسم « الاستاذ اللودي » .

في سنة ١٩٣٣ انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي في القاهرة .

وكتاب الاتجاهات الحديثة في الاسلام تمثل محاضرات مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة ، تلك المحاضرات التي كانت تلقى في جامعة شيكاغو كل سنتين . ان محاضرات هاسكل تعالج وجهاً معيناً في ديانة معينة ، او تعالج العلاقات التي يمكن أن توجد بين الديانات المختلفة . وفيها تدرس البوذية وغيرها . وان سلسلة المحاضرات التي القاها ماكدونالد سنة ١٩٠٦ عن الاسلام هي وحدها على ما اظن التي سبقت محاضرات البروفسور جيب .



تمهيد

ان محاضرات هاسكل تعيد الى أذهان المهتمين بدراسة الاسلام اسم دانكان بلاك ماكدونالد . وكاتب هذه السطور لا يزال يتذكر حماسه ونشاطه حين قرأ للمرة الاولى هذه المحاضرات التي القيت في جامعة شيكاغو سنة ١٩٠٦ ونشرت بعد ذلك تحت عنوان : الموقف الديني والحياة في الاسلام . فما من كتاب آخر استطاع ان يكشف بهذا الوضوح والتفهم الديني العميق وسعة الادراك عن مصادر الحياة الروحية لدى الطائفة الاسلامية ، بما رافقها من شعور بالامور غير المنظورة وحسها لما هو فوق الطبيعة وانظمتها التقشفية ورسالتها الغيبية وهواجسها وطهارتها الاصيلية .

كما سيمضي وقت طويل قبل أن يمر الزمن على تحليلات البروفسور ماكدونالد ، لكن ماكدونالد نفسه كان يعي تماماً لما كان يجب عليه ان يضيفه في هذا المجال نفسه . فقد كتب في آخر فقرة من الخاتمة : « سيضحى من الممكن أن نشير الى الاتجاهات التي نستطيع من خلالها أن نطيل دراساتنا مع الفائدة الاكيدة . ان دراسة دقيقة لنفسية محمد تحدد احدى هذه الاتجاهات . كما أنه بإمكاننا فضلاً عن ذلك أن

ندرس تاريخ نشوء الحلولية لدى آخر المدارس الصوفية تحت تأثير البوذية والفيدية ، وهو ميدان شامل الابحاث . كما أن ثالث غرض للبحث يمكن ان يكون في المواقف والحركات الدينية لدى الشعوب المسلمة ، وفي مثل هذه الدراسة سعة في البحث وفائدة كبرى . فلا يمكن لأحد أن يشك في أن ضماير ذات اصول مختلفة تسهم في تجدها .

ها قد مضت اربعون سنة ولم يسجل اي تقدم في اي من تلك الاتجاهات . اما بما يختص بدراسة محمد كإنسان وني ، فقد تولدت مواد جديدة عديدة . منها ما هو على جانب كبير من الاهمية ، وأما بما يتعلق بنفسية محمد فان الاحكام لا زالت شخصية ، كما أن الاهواء الفردية قد افلت زمامها . وعلى الحركة الصوفية بشكل عام القيت اضواء جديدة عن طريق نشر الكثير من النصوص والدراسات التي قام بها العديد من الباحثين ، نخص منهم بالذكر و . أنيكلسون ولويس ماسينيون . لكن الموضوع المميز الذي طرحه د . ب ماكيدونالد عن توسع الحلولية في المدارس الصوفية في القرون الاخيرة ، لم يتطرق اليه احد تقريباً فهذه الثغرة في معلوماتنا من شأنها أن تجعل منطقة كبرى في طليعة التفكير الاسلامي الحديث ، مجهولة كلياً من جانبنا .

اما بالنسبة للموضوع الثالث حول المواقف الدينية الحالية وحركات الشعوب الاسلامية ، فهي التي وقع عليها اقل قدر من الدراسة . قد يبدو هذا الامر غير معقول ، في الوقت الذي نرى فيه العالم الاسلامي اليوم على اتصال اكثر من اي وقت مضى بالبلدان الغربية ، كما أنه لا يمر عام واحد دون أن تنشر مؤلفات كثيرة ، إن في اوروبا او في اميركا عن هذا البلد او ذاك ، عن هذا الشعب او ذاك من شعوب الاسلام . والواقع أن معظم هذه المؤلفات لا تلي سوى القليل من

حاجة اولئك الذين يدرسون في الغرب الالوجه الدينية الخاصة للثقافة
الاسلامية المعاصرة .

وان اكثر المعلومات استيفاء ظهرت في اعداد مجلة العالم الاسلامي
الفصلية منذ عام ١٩١٠ . بيد أن وجهة نظر هذه المجلة تبشيرية على
كل حال ، الا أن النهج التبشيري بات مقتنعا بضرورة تفهم الديانات
الاخرى اكثر من اي وقت مضى . وان جميع محوري تلك المطبوعة
لم يصلوا الى مستوى د . ب ماكدونالد ، لكن قسماً لا بأس به من
مقالاته يعكس على الاقل المراحل الحالية للفكر الديني الاسلامي . أما
المنشورات الدورية الاخرى الصادرة عن المبشرين فتضيف مادة قليلة الى
المواد التي تحتوي عليها مجلة العالم الاسلامي . اما في المجلات الدورية
غير الصادرة عن المبشرين والمخصصة للشرق ، فليس لديها الكثير من
المعلومات حول المسائل الدينية المعاصرة بشكل عام . الا أنه علينا أن
نستثني مجلة العالم الاسلامي التي صدرت في باريس من عام ١٩٠٦ الى
عام ١٩٢٦ ، وكذلك مجلة الدراسات الاسلامية التي صدرت بعدها
باشراف الاستاذ لويس ماسينيون .

وقد صدرت فضلاً عن هذا الشتات من المعلومات دراسات اقليمية
متفرقة ذات قيمة ، وضمها علماء فرنسيون عن شمالي افريقيا وغربها ،
وكذلك علماء هولنديون عن ماليزيا فضلاً عن ملخصين اثنين صدرا
بالفرنسية والالمانية . وصدر بالانكليزية كتابان جمعت فيها دراسات
تبشيرية مختلفة : « القوة الحيوية في المسيحية والاسلام » عام (١٩١٥)
و « العالم الاسلامي اليوم » عام (١٩٢٥) ، فضلاً عن كتاب آخر من
نفس النوع : « الى اين يمضي الاسلام » ؟ ونشره مؤلف هذا الكتاب عام
١٩٣٢ . اما من الكتب المتخصصة فملاً للحركات الهامة في الاسلام فلم
يصدر سوى اثنين طيلة الاعوام الخمسة والعشرين الماضية . الاول من

تأليف الدكتور شارل ك. آدمز من الجامعة الاميركية في القاهرة ،
نشر عام ١٩٣٣ بعنوان الاسلام والروح العصرية في مصر وهو يعطي
لوحة مفصلة عن الحركة التي قام بها الشيخ محمد عبده . والكتاب الثاني
بعنوان الاسلام المعاصر في الهند يحلل بصدق ودقة الحركات الاسلامية
في الهند باعتبارها نزعات اجتماعية . وقد وضعه مؤلف كندي شاب
اسمه ولفرد كنتول سميث ونشره في لاهور عام ١٩٤٣ .

ولكن بما أن الموضوع يتعلق بخط التفكير الاسلامي والطريقة التي
عبروا بها عن افكارهم ، فبالامكان اذن أن ننتظر بعض التفسيرات من
المؤلفين المسلمين انفسهم يؤدونها الى معتنقي ديانتهم على الاقل إن لم
يكن الى العالم اجمع ، عن طبيعة ثورتهم الثقافية التي كانوا يعيشونها
فكيف أن هذه الثورة قد فعلت فعلها في تفكيرهم حول المسائل
الدينية . ان كل أمل من هذا النوع لا بد وأن يكتب له الفشل .
والصفحات التالية تحيل القارئ الى مقالات عديدة ومؤلفات كثيرة ،
كبيرة الحجم او صغيرة الحجم ، من وضع مسلمين وموجهة الى مسلمين .
ولولا هذه المؤلفات لكانت مهمتنا هذه مستحيلة . وقد سعى الكثيرون
عبثاً الى ايجاد تحليلات منتظمة حول التيارات الفكرية السائدة في العالم
الاسلامي ولكن عبثاً . فان جميع المؤلفات التي كتبت عن الاسلام من
وضع مؤلفين مسلمين باللغتين الفرنسية والانكليزية ، كانت بمثابة دفاع
عن الدين ، لأن كتابها هدفوا الى تعزيز الدين والبرهنة على ما يحسبونه
منطبقاً على الفكر العصري . والسير محمد اقبال العالم والشاعر الهندي
يشذ عن القاعدة تماماً : ففي محاضراته الست عن اعادة بناء التفكير
الاسلامي ، يتطرق محمد اقبال الى موضوع صياغة الافكار الرئيسية
للاسلام في قالب موحد للاهوت الاسلامي .

ان هذا الاستعراض البسيط للمؤلفات التي وضعت عن الاسلام يظهر

لنا قلتها وعدم استيفائها . اذ يصبح من العسير وضع تصميم واضح لتطور التفكير الاسلامي المعاصر عن طريق تلك المؤلفات . لأن هناك شيئاً آخر يجب اضافته ويكون بمثابة قاعدة او مرصد لمراقبة هذه الوثائق المكتوبة ، سيما وأنها تحتوي على شهادات شديدة التباين . وكما هي الحال في جميع مجالات البحث التاريخي (لأن موضوعنا هذا يتعلق بالتاريخ) نرى أن هذا المصدر الاضافي ليس سوى تجربة الباحث نفسه تمتاز بكفاءاته الشخصية فضلاً عن منهجه في البحث .

وليس بوسعنا حق في الوقت الحاضر أن نطمئن الى أن نزعة التصميم ستكون في مأمن من الاخطار والاعطاء المرتبطة بالتجربة المحدودة التي يرتكز عليها هذا التصميم . واضحي من المستحيل على رجل واحد أن يلم بمفرده ، عن طريق معرفة شخصية مباشرة ، بمختلف انواع العقيدة والطقوس التي نصادفها على بساط العالم الاسلامي ، او أن يفاخر بتفهم عقلية كل من البربر والعرب والأتراك والفرس والافغانيين والبنجابيين والبنغاليين ، ناهيك بالماليزيين والجاويين ، فضلاً عن زنوج غربي افريقيا وشرقيها . ومهما اقتصر البحث في هذا الكتاب على العرب والهنود وهم يؤلفون الكتلتين الاكثر نشاطاً بين الطوائف الاسلامية المختلفة ، فخليق بنا أن نوافق على أن المعلومات الخاصة بالاسلام في الهند اقرب الى أن تكون مستعملة في السابق . على أنه من الافضل ان تكون تلك المعلومات الثانوية عن الاسلام الهندي على أن تكون كذلك بالنسبة للاسلام العربي ، هذا بالرغم من أن الاسلام الهندي يضم عدداً اكبر من معتنقيه فضلاً عن اختلاف النشاطات الفكرية بين افراده ، وذلك لأن العرب هم الذين يشكلون النواة الحقيقية للاسلام .

وخليق بنا أن نضيف الى ذلك كلمة اخرى وإن كانت تشكل بعين

البعض خروجاً عن مهمتنا الأصلية : نحن اليوم امام جو مثقل بالدعاية ، فمن واجب كل باحث اذن ان يحدد بدقة لسامعيه ولنفسه المبادئ التي يركز عليها وجهة نظره . لذا لا ارتاب من القول ، اذ أتكلم بصيغة الأنا ، ان المجازات التي غرس العرف في اطارها الديانة المسيحية ، من شأنها ان تشبعني روحياً اذ تعبر تعبيراً رمزياً عن ارفع مستويات الحقيقة الروحية التي اعتنقها ، شريطة ألا يتم تفسيرها على اساس انها تعبيرات عن عقائد مجسدة ، بل على اساس انها مفاهيم عامة تنطبق على رؤانا المتغيرة تجاه طبيعة الكون . فأنا اعتبر أن كلا من الكنيسة ومجتمع الشعب المسيحي يعطي كلاماً للآخر حيوية متواصلة ، فالكنيسة تلعب دور الجامع التاريخي والأداة الموضوعة في خدمة الضمير المسيحي ، وهي تشكل عنصراً ثابتاً على الدوام يتجدد عن طريق تيار التجربة المسيحية ويعطي لهذه التجربة وجهة سيرها وفعاليتها معاً .

ولا شك أن نظرتي الى الاسلام هي نقيض ذلك فالكنيسة الاسلامية واعضاؤها يشكلون معاً مزيجاً متشابهاً ، يتكون كل عنصر فيه ويتفاعل مع الآخر ما دام الاسلام نظاماً حياً وما دامت مبادئه تلي حاجة الوعي الديني لدى معتنقيه . ورغم أني اولى اهمية كبرى الى العنصر التاريخي في التفكير الاسلامي وفي التجربة المسيحية ، فان كلا من هذه التجربة وهذا التفكير يبدو لي ايضاً كنظام متطور يغير من زمان لآخر محتوى رمزيته ، سيما وان هذا التغير مختبئ وراء جمود هياكله الخارجية (كما هي الحال في المسيحية على درجة كبيرة) . وان الآراء التي يعبر عنها المسلمون المتفاعلون مع الزمن

لا يجب ان نقلل من شأنها مسبقاً بحجة أنها لا تتفق مع آراء فقهاء المسلمين في القرن التاسع . ومفهوم عن لاهوتي الاسلام المعاصرين انفسهم أنهم يقفون في وجه التجديد ، ويسعون لربط الاسلام مع اشكالية العقائدية التي تعود الى العصر الوسيط ، كما ينكرون منذ البدايات امكانية اعادة تكوين التفكير الاسلامي وشرعية هذه الفكرة . لكنه ليس من واجب المسيحيين المحتجين على كل حال ، ان ينكروا على المسلمين ، كطائفة وافراد ، الحق في اعادة تفسير وثائق عقيدتهم ورموزها وفقاً لاقتناعهم الخاص .

والنتيجة العملية التي نصل اليها هي انه من المستحيل ان نتجنب في سياق البحث العديد من العناصر الشخصية . ولكن علينا ان نحذر سببين شائعين من أسباب سوء التفاهم . فما من احد منا يقطع على نفسه سبيل إظهار مشاعر ومعتقدات الآخرين ، لا سيما فيما يتعلق بديانة أو عقيدة مختلفة . ولكن علينا حين نعود الى المناقشة أن نعي كوننا نظهر هذه المشاعر وتلك المعتقدات ، وان ذلك من شأنه ان يصطدم بعنصر شخصي عميق هو المنبع الرئيسي للحياة الدينية .

ونرى الى جانب ذلك ان العنصر النقدي انما هو في صعوبة بحث الحياة الدينية لدى المسلمين بدون النظر اليها من مستوى آخر . ولا يوجد هناك في الواقع أي سبيل لتلافي هذه العثرة ، ما لم نعرف أنهم هم ونحن ، الغربيين ، رفاق سفر ، في نطاق مهمة روحية مشتركة وإن اختلفت مسالكنا . ولا تهدف هذه الدراسة إلا لاكتشاف مجالات التقدم التي يصلون اليها في نطاق عقيدتهم . كما انه ليس لهذه الدراسة أن تأمل بالوصول لغير الاستنتاجات الجزئية المؤقتة ، وهي لا بد بالغة مقصدها إذا اثارت الانتباه حول مسألة عظيمة الأهمية بالنسبة للحياة الدينية لدى الانسانية جمعاء .

وخلّيق بي قبل الانتهاء من هذا التمهيّد ان اتوجه بالشكر الى كل من ساهم في جامعة شيكاغو - من اساتذة واعضاء - بتذليل صعوبات الزيارة في زمن الحرب كما ساعدوني مادياً في نشر هذه المحاضرات . وأرغب في ان اخص بالذكر بنوع خاص البروفسور أوستاس أ. هايدون ، والعميد كارل ف . هوث والدكتور جون أ . ولسون « من المؤسسة الشرقية ، ومعاونيه . ومن بين هؤلاء ادين بنوع خاص الى الدكتور ج . فون غرنبوم الذي اعاد قراءة ملازم الكتاب الاولى وصححها ، كما أشرف على إعداد فهرس هذا الكتاب .

ه. ا. ر. جيب



— أَسَاسُ التَّفْكِيرِ الْإِسْلَامِيِّ —

إن استعراض التيارات التي تتعلق بالتفكير الديني لدى مسلمي اليوم ليضعنا أمام صعوبات جمة . فما من حركة فكرية تحدث في الفراغ . ومهما كثرت الحوافز التي تؤثر على مثل هذه الحركة من خارج ، فإن عقلية المرء تجعلها متمازجة مع أنماط تقليده أو طريقة أفكاره التي يملكها من قبل . وليس بإمكاننا أن نناقش بنوع من النباهة حركات الاسلام ما لم نعزلها لنرسلها على قواعد التفكير الاسلامي .

والأساس الاسلامي الصالح هو ولا شك ما كان عليه الاسلام في القرن التاسع عشر ، او الثامن عشر ، وليس قبل ذلك . لكنها معلومات مليئة بالثغرات العديدة . ودارسو الاسلام اعتادوا تركيز بحوثهم على العصور التي حصل فيها التطور اللاهوتي والقانوني ، وعلى عصر الخلافات بين المذاهب ، وعلى العصر الذي نشأت فيه الصوفية والإخوانيات .

فمنذ بداية القرن الثالث عشر ، أضحى من المتفق عليه من الناحية الدينية ان الاسلام وقف في مكانه ، وانه مكث في القوالب التي وضعه فيها المشترعون والفقهاء والمتصوفون في فترة تكوينه ، وانه إذا ما تحرك فيما بعد فلكي يسير نحو التقهقر لا نحو التقدم .

يبدو هذا الرأي صحيحاً من بعض المناحي . وهو رأي عدد من علماء الاسلام المصريين . لكنه ليس لدى الانسان انظمة كبرى في العقيدة والتفكير والإرادة من شأنها ان تظل ثابتة اكثر من عشرة قرون . وصحيح ان اشكال العقيدة الاسلامية ، لم تتغير على ما يبدو طيلة هذه القرون الستة الا ان هيكل العقيدة الاسلامية قد لاقى بعض التضحيات العميقة ، كما ان هذا العمل الداخلي قد تمثل في مظاهر عديدة ، كان الاسلام في ذلك شأن المذاهب الأخرى .

ولنعالج المظاهر الخارجية لهذه الحيوية التي برهن عنها الاسلام طيلة هذه الحقبة : من إقامة الامبراطورية العثمانية في الشرق الأدنى والامبراطورية المغولية في الهند ، الى نهضة الشيعة في بلاد فارس الى الانتشار في أندونيسيا وشبه الجزيرة الماليزية ، وازدياد الطائفة الاسلامية في الصين ، وطرد الاسبانين والبرتغاليين في مراكش ، واتساع المنطقة الاسلامية في أفريقيا الشرقية والغربية . كان من السهل على المؤرخين القدماء ان يتطلعوا الى تلك الأحداث على انها سياسية صرفة ، وليس من الانصاف على كل حال اهمال الجانب العسكري في تلك . والعقيدة الفاتحة المنتشرة إن هي إلا عقيدة حية ، إذ تبرهن على انها تتعدى كونها مجموعة من المعتقدات والطقوس الجافة . ونحن أيضاً ، اصبح بوسعنا ان نتفهم اكثر من السابق الدور الذي تلعبه هذه العقيدة الحية التي عبست - في البداية - الطريق لتلك القوة العسكرية وساعدتها

بالتالي على التكوين ، ونظمت الهيكل الداخلي للامبراطورية ، كما أصلحت الولايات التي سببتها الحرب وأعادت نسج المجتمع من جديد .

وسنحاول في الفصل اللاحق ان نرسم الخطوط الرئيسية للتطور الداخلي في الاسلام بين القرنين الثاني عشر والتاسع عشر . ولا يكفي هذا الكتاب لاجتياز مصاعب الموضوع الذي نتطرق اليه ، لكن بوسعنا ان يحقق غايتنا ، إذا ما أهملنا التفاصيل وحاولنا تبيان الخطوط العامة لهذا التطور المتوافق مع الخطوط الرئيسية وصنوف التفكير الاسلامي . تفرض هذه الطريقة من البحث اول ما تفترض ان نحلل المفاهيم والمواقف المتعلقة بقواعد الاسلام وبمؤسساته الدينية . إن هذا العمل جدير بالاتباع سيما وان هذه الخصائص تتعلق مباشرة بانتشار الاسلام ، ليس في العصر الوسيط وحسب بل في العصور الحديثة . والروح المعاصرة نفسها ما هي إلا بلوغ بعض التبديلات في طبيعة التفكير الديني ، وكثير من البراهين التي تساق في تأييد الروح الحديثة أو ضدها انما تنبعث بصورة واعية أو لا واعية من هذه المبادئ الأولى ، التي تشكل هيكل العقيدة وتطبق شمائر الاسلام .

ان قاعدة التفكير الاسلامي هو القرآن بالطبع . والقرآن بخلاف الانجيل ليس مجموعة من الكتب تعود الى تواريخ مختلفة اشتركت فيها أيد عديدة متنوعة . بل هو مجموعة من الخطب ألقاها محمد طيلة العشرين سنة الأخيرة من حياته ، مجموعة هي في اكثرها عبارة عن تعاليم دينية أو اخلاقية ، أو براهين ساقها ضد خصومه ، أو تعليقات على حوادث العصر فضلا عن بعض التعليقات على الصعيدين الاجتماعي والقانوني . وكان محمد نفسه يعتقد ان جميع تلك الأقوال موحى بها ، لأنها لا تعود في شكلها الى عقله الظاهر . وهكذا اعتبر محمد تلك الأقوال وتبعه في

ذلك جميع مسلمي عصره والعصور اللاحقة ، انها كلمة الله المباشرة ، تلاها على محمد الملاك جبرائيل . وليس من الضروري بعد التحليلات التي قام بها البروفسور « دانكان بلاك ماكدونالد » عن الاستعداد الطبيعي لدى الساميين لتقبل تلك الفكرة نظراً لأن فكرة العالم غير المنظور شائعة لديهم وان لهم مفهوماً خاصاً عن النبوة ، ليس من الضروري بعد ذلك ان نسهب في هذا الموضوع .

ومن الخطأ الكليّ إذا اقتصرنا على اعتبار هذه الحركة مجرد عقيدة لاهوتية ما برحت تنتقل من جيل لآخر منذ الف وثلاثمائة سنة . بل هي على العكس عقيدة حيّة ، تتجدد وترسخ دعائمها على الدوام في قلب المسلم وفي نفسه ، لا سيما في قلب العربي ونفسه حين يدرس ذاك الكلام المقدس .

وقد عارض ائمة الاسلام فكرة نقله الى اللغات الأخرى ، حتى ولو كانت اللغات إسلامية ، هذا وإن رافق القرآن ترجمات عابرة الى التركية والفارسية والأردية الخ . ويرتكز موقفهم هذا على تعليل لاهوتي لا يزال قائماً ، إلا انه يوضح الى حد ما بعض الملاحظات الناجمة عن اعتبارات تنتمي الى صعيد آخر . فالقرآن في الواقع لا يمكن نقله الى لغة أخرى ، شأنه في ذلك شأن الشعر الرفيع . فصاحب الوحي لا يستطيع ان يفضي برؤياه باللغة العادية . ولا يمكنه التعبير الا بصور متقابلة لا تبلغ ذهن القارئ ما لم ينعم النظر في كل تبديل فيها ، وفي كل شاردة او واردة . صور تلعب فيها موسيقى الالفاظ دوراً لا يحد فتعدّ النفس بروعتها لتقبل الرسالة . وليس من شأن تفسيرها بكلمات أخرى ، إلا ان يشوه معناها فيستحيل التبر تراباً ، ويحل الذكاء البطيء

محل خيال الحدس المجنح ، فلم تستطع الترجمات ان تعطي الكتابات الدينية القديمة ، من عبرية وغيرها ، الروعة التي عرفت بها في نصها الاصيل رغم تعود الناس عليها .

ونقل القرآن الى اللغة الانكليزية من شأنه ان يضع تعابير دقيقة غير منطبقة اكثر الاحيان ، في مكان الجواهر المتألثة في الجمل العربية . وبقدر ما كانت الترجمة حرفية بقدر ما كانت مظلمة غير ثابتة اللون . ومن الممكن ان تكون الخسارة اقل بالنسبة للمقاطع الانشائية الصرفة ، او المقاطع القانونية وغيرها من المقاطع العقلانية ، ومهما كان الناقل دقيقاً في ترجمته فلا بد له ان يصطدم بدقة المدلول فتأتي ترجمته كما قال كارليل : « فجة وعنيفة » . ففي هذه الجملة البسيطة : « إنا نحن نحبي ونميت وإلينا المصير » . قوة لا تستطيع اللغة الانكليزية ان تستوعبها (وحتى أية لغة اخرى ، فضمير النحن قد تكرر خمس مرات في جملة واحدة .) ونحن ان رضينا بذلك ، فلا يمكننا ان نستوعب المكانة التي للقرآن في نفس العربي ، ما لم ندرس الدور الذي تلعبه اللغة في تقرير مواقفه النفسية .

ان مصدر الحياة الذهنية لدى العرب ، وكذلك لدى الشعوب الأخرى ، هو الخيال الذي يعبر عنه بالابداع الفني . ولقد شاع اكثر الاحيان القول بأن العرب لم يعرفوا الفن . فلو اقتصرنا في تحديدنا الفن على الرسم والنحت وما شاكل ، لكان للتهمة اساس لكن هذا التحديد يضيق مدلول الكلمة بصورة اعتبارية غير عادلة . فالفن ماثل في كل انتاج يعبر فيه عن الحس الجمالي ، ومن الامور المشكوك فيها ان نجد شعباً

بفتخر بكل الافتقار الى التعبير الفني بشكل او بآخر ، سواء أكان هذا موسيقى ، او رقصاً ، او صناعة خزف او فنوناً للنظر . والطريقة التي يعبر بها العرب عن شعورهم الجمالي هي اللغة والكلمات (وان لم تكن هذه الطريقة الوحيدة) : وهو فن أخاذ ولا ريب ، سوى انه اكثر الفنون ترجيحاً وخطراً . نحن نعلم مدى الاثر الذي يتركه في نفسنا حديث شفهي او مكتوب ، لكن الخطاب الفني يخلب لب العربي على الفور . وتمضي كلمات الخطاب توأ الى بصيرته دون ان تمر بأية مصفاة من مصافي المنطق والتفكير من شأنها ان تخفف من وطئها . فمن اليسير إذن ان نفهم لماذا يرى العرب في القرآن ، وهم الذين يجدون في الفصاحة أرقى الفنون ، عملاً مصدره فوق الانسان ، وهو معجزة حققة . وهكذا بالنسبة لسائر المسلمين الذين ألفوا إحساس العرب للفتنهم فأصبحت لديهم طبيعة ثانية .

والخلق الفني لدى العرب انما حدث في فترات متفاوتة ، كل منها مكتمل بحد ذاته ومستقل فلا تربط بينها أية رابطة او لحمة سوى وحدة التفكير مصدر الخيال . والفن الغربي لا سيما في العصر الوسيط قد تناول مواضيع معقدة : من ربط المأساة بالقصة واختلاف الاسلوب في الكتابة ، وتعدد الانغام في مكان غمط النغم الواحد (في ميدان الموسيقى) . كل ذلك جعل من الخلق الفني نوعاً من الانسجام الموحد او خلاصة لعناصر متعددة تخاطب الذكاء المرهف كما تخاطب الاحساس ، وفن الخطابة قد حافظ على طبيعته البسيطة غير المتكاملة ، عند العرب وعندنا ، حق انه يمكننا القول بأنه لا يزال بدائياً . فالتأثير الذي تحدثه الخطابة في خيال الجماهير والأشخاص لا يزال بنفس القوة ، كما انه من شأن هذا التأثير ان يقضي على قابلية تنظيم الخلاصات .

إن جميع الشعوب التي يتسع لديها زخم الخيال تحتاج لغرض او

الاتجاه سهل الإدراك : ويقوم بهذه المهمة واحدة من هاتين القوتين :
الحدس الديني أو التفكير العقلائي . ولا أسمح لنفسي بالقول بأن وجود
هذا الجانب ينفي وجود الآخر ، إلا أن التجربة تدل أن الأشخاص أو
المجتمعات تميل إلى أحد هذين الجانبين ، هذا إذا تجاوزنا بعض المواهب
التي تخرج عن إطار المؤلف . كما أنني لا أهدف لفصل الدين عن
التفكير العقلائي . إلا أن الحياة الحدسية إنما يقوم عليها الدين ، أو
الحافز الشخصي البحت ، أما بالنسبة للحياة العقلية فلا يشكل الدين
سوى أحد أغراضها .

وليس لنا أن نتساءل عن أي قطب من هذين القطبين يجتذب
العقلية العربية ويحركها تحريكاً أولياً ، لأننا على علم بوعي هذه العقلية
للعالم غير المنظور وكذلك تأثير القرآن الحافز إليها . فضلاً عن أن
الطبيعة البسيطة الملموسة للأفكار التي وردت في القرآن إنما تنطبق في
الجال على الطبيعة البسيطة المحسوسة للحياة العربية المأخوذة بالخيال ،
كما أن قانونه الأخلاقي قد قدم لهم مثلاً أعلى عملياً يتلاءم وأهدافهم
الاجتماعية كما يشبع أغراضهم . وهكذا كانت جميع طاقاتهم الذهنية في
خدمة تلك المؤسسة الدينية ، ألا وهي الاسلام ، كما سامت تلك
الطاقات الذهنية أيضاً في هيمنة الاسلام على مختلف العلاقات الاجتماعية ،
فضلاً عن هيمنته على حياتهم الذهنية .

لكن هذا العمل يقتضي تعبئة جهود من نوع آخر . فالخيال الفني
لا يمكنه أن يبني نظاماً . وهنا يحىء دور العقل . ونحن نلاحظ لدى
الأفراد والشعوب أن بعض الصفات التي يلمعون فيها إنما تتقدم على حساب
أشياء أخرى تنقصهم . فعندما ندرس الحضارة العربية لا بد وأن
نقف مشدوهين أمام التعارض الشديد بين قوة الخيال ، التي نجلدها مثلاً

في بعض مناحي الأدب العربي وبين الصياغة اللفظية والتحدلق في تحليلهم وشروحاتهم ، حتى فيما يتعلق في مجال الأدب نفسه . وصحيح ان هناك فلاسفة كباراً بين الشعوب الاسلامية وفيهم من هم عرب ، لكن ذلك من باب الشواذ . والذهنية العربية إن تطلعت الى العالم الخارجي او العمليات الذهنية ، فلا يمكنها ان تتحرر من هذا الميل الى مواجهة الحوادث الملموسة كلا منها على حدة وبصورة فردية . وهذا في رأي احد العوامل الرئيسية « لانعدام روح القانون » لدى العرب والذي اعتبره البروفسور ماكدونالد الطبيعة الميزة عند الشرقي .

وهذا ما يفسر أيضاً نفور المسلمين من مناهج التفكير العقلاني ، هذا النفور الذي يصعب على المستشرقين الغربيين إدراكه . إن النزاع بين المذهب العقلاني والتفكير الحدسي قد نشب للمرة الأولى عند المسلمين حول معطيات الفلسفة التأملية لدى الأغريق ، منذ القرون الأولى للإسلام . وكانت النتائج الفكرية حاسمة . إذ أنها لم توضح اللاهوت الاسلامي التقليدي فحسب بل طبعت الثقافة الاسلامية بطابع دائم . ونحن لا نزال نشهد تلك النتائج في النزاعات الناجمة في هذا العصر عن اتصال المسلمين بالفكر الأوروبي الحديث . إن رفض مناهج البحث العقلية ، والأخلاق النفعية الحديثة ليس مرده الى ما يسمى « بتعمية الشعب عن الثقافة » من جانب فقهاء الاسلام ، بل إنه نتيجة لذرية الخيال العربي والطريقة التي يواجه بها الأشياء منفصلة عن بعضها البعض .

يعني ذلك ان العرب ، والمسلمين عامة ، كانوا مكرهين على تجنب المفاهيم الشاملة المجردة او المسلم بها قبل التجربة ، « كقانون الطبيعة » مثلاً أو مبدأ « العدالة » المثلى . فقد وهم العرب ذلك (وليس بغير

حق على كل حال) « بالثنوية » أو « المادية » التي تركز على أسس خاطئة في التفكير ينجم عنها القليل القليل من الخير والكثير الكثير من الضرر . وسيمر معنا فيما بعد كيف ان الرائد الكبير للنهضة الاسلامية الحديثة في القرن التاسع عشر ، جمال الدين الأفغاني قد استشاط غيظاً ضد دعاة التجديد من الهنود ممن حاولوا البرهنة على حقيقة الاسلام انطلاقاً من انطباقه على الطبيعة .

ورغم ان المدرسين المسلمين قد وجدوا بعض الفائدة في العلوم المساعدة كالمنطق والرياضيات وشجعوا بذلك على منهج التفكير « العلمي » ، فقد حصروا هذه العلوم في نطاق خاضع للدين ، حتى ان بعض الفقهاء المدققين كان تيمية رفضوا الامعان في التعمق فيها ، وهكذا وضع ابن تيمية كتابه في « دحض المنطق » .

على انني لو سمح لي بالاستطراد قليلاً ، لقلت ان تركيز الفكر العربي على الاحداث الفردية جعل العلماء المسلمين معدّين للتعمق في المنهج الاختباري العلمي اكثر من اسلافهم الإغريق والاسكندرانيين . وهو موضوع ليس لي ان اسهب فيه لعدم الكفاءة ، إلا انني أرى من الامور المتفق عليها ان الملاحظات المفصلة التي قام بها باحثو الاسلام قد ساهمت بشكل ملموس في تقدم المعرفة العلمية بل انها المصدر الذي أعاد المنهج التجريبي الى اوروبا في العصر الوسيط ، ان لم نقل انه المصدر الذي أدخل هذا المنهج . الا انه بالنسبة لهذا الوجه الآخر من أوجه العلم ، الوجه الذي يقضي بمزج نتائج الملاحظة مع التجربة بغية استنتاج أبنية مثالية تقوم على نظرية القانون الطبيعي ، فقد كان علماء المسلمين يجدون صعوبة كبرى في هذا المضمار الذي برعوا فيه ، إذا تجاوزنا العقائد اللاهوتية التي تحد من نشاطهم الى حد ما .

ولنعد الآن الى التفكير الديني الاسلامي ، لنجد ان مقدرة الخيال ذاتها والحرفية عينها انما تدخلان في تكوين المذهب الفقهي وفي تطبيقاته الاجتماعية .. والواقع اننا نرى ذلك في تفسير القرآن ، ولنكون اكثر وضوحاً نقول ان ذلك يتجلى في كيفية التطلع الى شخصية محمد وأقواله وأفعاله . ان الخيال الديني الاسلامي قد دفعه حماسه لشخصية محمد لابتداع الصفات التي يجب ان تتوفر في النبي . عليه ان يكون بلا ريب معصوماً عن الخطأ متمتعاً بقوة خارقة . وسرعان ما أخذ الخيال الديني فضلاً عن الحرفية يستقي من السيرة مصادر لبحثه ساهمت فيما بعد في تعزيز المفهوم العام وجعله عقيدة لاهوتية . والخيال الديني لا يكتفي باعتبار القرآن موحى به وحسب ، بل انه يحسب لأقوال النبي حساباً في الوحي وإلا لأصبح النبي قريباً من الانسان العادي المعرض للخطأ . اذ ينبغي على النبي ان يكون موحى له ولو ضمناً بجميع أقواله وأفعاله ، كما ينبغي ان تكون أفعاله قدوة لأعمال البشر في الظروف المشابهة . وعلماء المسلمين ، لحاجتهم لتعزيز نظمهم العقائدية والشرعية التي تركز الى القرآن ، واحتياجهم ايضاً لمواد اضافية ، فقد اعتبروا احاديث النبي ايضاً في إطار النظام اللاهوتي على انه مصدر آخر معصوم . ثم انشأوا بعد ذلك علماً متداخلاً من شأنه ان يصنف روايات السيرة فمنها « الصحيحة » ومنها « شبه الصحيحة » ومنها « الضعيفة » .

نجد في هذا الدمج صعوبة نصادفها كذلك في الحقيقة الداخلية والخارجية . ومن اليسير ان نقود أنفسنا عبر الشوارع المصطنعة « لعلم السنّة » الذي نشأ على هذا الشكل . وكثير من علماء المسلمين في القرون الاولى شعروا بالخرج من جرائه . لكنه قد تمت الموافقة عليه في النهاية لان القواعد الخارجية اذا صح القول لم تكن سوى طريقة شكلية لتثبيت ما قبل به ضمير الطائفة الاسلامية وما رآه عقلانياً . وهذا يعود الى

التنبؤ بما يفعله النبي لو وضع في هذه المناسبة او تلك او سأل هذا السؤال او ذاك . ولو وجدت سيرة مخالفة فلا بد وان تعتبر مغلوطة او انها (اذا لم يكن بالامكان الشك فيها تبعاً للقاعدة) يجب ان « توفق » مع الباقي وإلا وضعت على حدة . وأنا لا أشك قط في أن أقدم السير انما تعكس الى حد ما حقيقة تفكير محمد ، وإن كان يرى الكثيرون من أصحاب الكفاءة عكس ذلك . ولان السيرة في مجموعها استخدمت في تصويب مفاهيم وآراء الاجيال الاسلامية الاولى ، نرى ان جميع المدارس العصرية تدحض قيمتها وتنضم الى الرأي القائل « لنعد الى القرآن . »

ان الطريقة التي تكونت بواسطتها السيرة العينية لتتلاءم مع اهداف الضمير الديني الاسلامي ، تشير بوضوح الى الخاصة الثالثة في التفكير الديني الاسلامي . وانني لاجد صعوبة في تحديد طبيعتها الدقيقة ، للالتباس الناجم عن استعمال الكلمات الانكليزية فيها . يقال لنا من ناحية ان الاسلام يميل الى الاستئثار بالسلطة ، وصحيح ان الاسلام كذلك من بعض النواحي كما سنرى في الفصل الخامس . ونرى المتحمسين للاسلام من جهة ثانية يعلنون بايمان راسخ انه عقيدة ديمقراطية ، وهذا أيضاً صحيح ، شريطة ألا نشدد على المعنى السياسي للكلمة . وفي القرن الاول للاسلام ، كان العرف يقضي بأن الاشراف على القضايا الزمنية التابعة للحكومة ، يعود الى مجموعة المؤمنين ، وسرعان ما اعتبرت هذه الفكرة بدعة نظراً لتطرف القائلين عليها . كما أن المساواة النظرية بين جميع المسلمين ، وإن ارتكزت على آيات كثيرة من القرآن ، فانها لا تكفي للاثبات بأن حكومة الاسلام ديمقراطية سياسية . أما من الناحية الدينية ، فان اشد المسلمين وضاعة هو بمنزلة الخليفة او قاضي القضاة ، ونعود الكلمة الفصل الى ضمير الشعب بمجموعه . إن صوت الشعب (أو

مرادة المجموعة التي لا يحددها تصويت أو مؤتمر دوري ، بل كما تبدو في تصرفات الرأي العام بقوة مضطردة القوة (معترف به في الاسلام الحنيف على انه يأتي بعد صوت الله وصوت النبي ، المصدر الثالث لليقين الديني .

يعرف هذا المبدأ باسم « الإجماع » ، « اتفاق الطائفة على رأي واحد . » وحاول بعضهم أن يقصر هذا الاجماع على رأي الفقهاء ، لكن حادثاً مشهوداً برهن في القرن السابع عشر على وهن إجماع الفقهاء ، أمام ضغط الرأي العام ، حتى ولو استند هذا الاجماع الى السلطة الزمنية . فحين بدأت عادة احتساء القهوة تشيع في بلاد الشرق ، أصدر الفقهاء فتاويهم في شبه إجماع على ان احتساء القهوة حرام ويعاقب شاربيها كما يعاقب شارب الخمر . وفي الواقع أن حكم الاعداء قد نفذ ببعض الذين أقدموا على هذا العمل . لكن إرادة الطائفة هي التي رجحت ، بحيث اننا نرى اليوم اكثر الفقهاء محافظة على نقاوة الاسلام يحسنون القهوة بحرية .

وأسباب كون الاجماع مجالاً للخلاف بين المحافظين والمجذدين واضحة . فمبدأ الاجماع ليس مبدءاً تحررياً بشكل من الاشكال ، بل هو على العكس من انواع التحكيم . فما تقوله الطائفة لا تمكن مخالفته . لكن سلطة هذا الاجماع لا تقوم إلا في المجال الذي لم يتطرق القرآن أو السنة اليه ، فهذه السلطة إنما تعاقب على « البدع » ووقف المتزمتون ضد الاجماع في حين استعمله المجددون في تبرير حالات ممكنة الوقوع .

تلك هي جذور الاسلام الثلاثة : القرآن والحديث والاجماع وبامتزاج هذه العناصر الثلاثة تتكون العقيدة الاسلامية بأكملها ، فضلاً عن المؤسسات الدينية والاجتماعية وحتى التفكير الديني نفسه . قلت إن مبدأ

الاجماع مبدأ تسلط لأنه بالامكان استعماله (كما حصل فعلاً في أكثر الاحيان) في تضيق مجال المعتقدات والتطبيقات المسموحة ، لكن الاجماع يتضمن رغم ذلك مبدأ التسامح . إذ ينجم عن ذلك أنه لا يعود بإمكان أية فرقة من الفرق الاسلامية ان تدحض آراء الفئة الأخرى او ان تسعى لانتزاع معتقداتها بالقوة . واصحاب البدعة الوحيدون في الاسلام (باستثناء الطوائف الموافقة كالبايانية والبهاية والحركة الأحمدية الخاصة في الهند التي قطعت صلتها نهائياً بالاسلام) هم أولئك الذين رفضوا مبدأ الاجماع وسعوا لفرض معتقداتهم بواسطة العنف . فلو ان الشيعة اكتفت بالدعاية السلمية بدلاً من ان تنظم الثورة وتكيلي الشنائم لمعتقدات الأكثرية السنية ، لكنت متأكداً من انه كان يتم الاعتراف بمذهبهم ، وان الشقة بين السنة والشيعة ضاقت كثيراً بمرور الزمن ، كما ان الخلافات الداخلية ضمن الطائفة السنية كان لها ان تتضاءل بواسطة الاجماع . « والاجتهاد » هو مقابل الاجماع ، وقد حدد إقبال علي انه « مبدأ الحركة في الاسلام » وخلق بالباحث كي يتفهم معنى الاجتهاد ان ينظر الى الدور الذي لعبه في تاريخ التفكير الديني في الاسلام . فهو لا يتضمن ، كما يريد بعض المجددين ان يقنعونا به ، « حرية الحكم » . والكلمة بحرفيتها تعني « تمرين الذات » ، اي الجهد الذي يبذل في اكتشاف الطريقة الصحيحة لتطبيق تعاليم القرآن والسنة على قضية معينة ، بدون ان يتعارض ذلك وللعنى البسيط لتلك التعاليم . والفقهاء المتمسكون بحرفية الدين سعوا لتضييق مجال الاجتهاد خوفاً من ان يؤدي اتساعه الى الانشقاق وكثرة التأويلات الفردية . وراح مجال الاجتهاد يضيق تبعاً للعقيدة الكلاسيكية بمقدار ما كان الفقهاء يسدون الثغرات المذهبية والفقهية معتمدين في ذلك مبدأ الاجماع . ولم يبق في

النهاية ثمة من ثغرة « فأقفل باب الاجتهاد » وطويت صفحته الى الأبد .
وهكذا وضع المدرسيون المسلمون عائقاً مجدياً « لمبدأ الحركة » .
وقد طالب الكثيرون من الفقهاء رغم ذلك بالابقاء على مبدأ الاجتهاد .
وهنا نجد أنفسنا امام امر عسير . فادعائهم لا يمكن ان تقوم له قائمة
إذا لم يستند الى الاجماع . لكن اولئك الفقهاء وقفوا في وجه الاجماع ،
أي ضد المذهب القائل بأن مسائل العقيدة والتطبيق قد تم إثباتها عن
طريق الاجماع في الاجيال السالفة وصرّح هؤلاء بأنه لا يمكن للأجيال
الجديدة بأن تتشبث بما اعتبر خطأ الأجيال السالفة . وبات المجددون
يدعون الى رأي معقول إذ يطالبون « بحق الاجتهاد » وبحق القضاء على
أبنية القرون الوسطى المتصدعة ، وبإعادة تفسير المصادر على ضوء التفكير
العصري . لكن عملهم ذاك يبقى فردياً صرفاً وشخصياً ايضاً ، فيكون
مصيره الاهمال بالتالي لأنه لا يعتمد الاجماع .

وبما يلاحظ ان الاجماع لم يساند الى حد ما من بين دعاة الاجتهاد
سوى الذين رفضوا بعض المعتقدات او التطبيقات التي حظرها الاجماع ،
لا لغاية إعطاء الاسلام صبغة عصرية ، بل لغاية الرجوع بطوقه الى
ما كان عليه في بداية عهده .

ومهما يكن من امر ، فإنه من الأمور المميزة للاسلام السنين أنه
يتسامح في وجود آراء متضاربة في إطار الطائفة الواحدة ، بل إن
ذلك مدعاة لاعتزازه . وأكثر الأمثال شيوعاً في هذا الصدد ، مثل
المذاهب الأربعة وهي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي ، التي سميت
باسم الفقهاء الأربعة في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، فهؤلاء الأئمة

الأربعة هم مؤسسو هذه المذاهب وهم يعتبرون أئمة سنيين . والمذاهب الأربعة تدرس في جامعة الأزهر في القاهرة . وصحيح ان الاختلافات الموجودة فيما بين هذه المذاهب لا تتعدى بعض النقاط القانونية والطقوس البسيطة ، رغم ان الحنابلة هم أشدهم معارضة « للتجديد » ، يرفضون كل إجماع ما لم يكن مأخوذاً بالمعنى الحرفي للكلمة حتى انهم أبدوا نوعاً من عدم التسامح تجاه المذاهب الأخرى . إن هذا الاعتراف بالمدارس الأربع ليس وحده الدليل البارز على السهولة التي تتقبل بها الطائفة السنية نوعاً من حرية الضمير . فستسمح لنا الفرصة في الفصل القادم للالتفات الى الانقسام العميق الموجود بين اللاهوت المدرسي واللاهوت الصوفي ، وكلاهما ظل الى جانب الآخر قروناً في إطار الاسلام الحنيف .

إن تلك النزعة المتساهلة تتمثل اكثر مما تتمثل في ظهور الحركات التجديدية . ففيها تكن عنيفة ردة فعل المحافظين التي تذهب أحياناً الى حد حذف الهرطقات المجددة ، فان الكلمة الفصل لا تعود اليهم بل الى الطائفة الاسلامية بمجموعها ، ولا ترغب هذه الأخيرة في زعزعة توازنها . فلم يكن على المجددين اكثر من تحمل شتائم المتزمتين الذين حرموا البعض من آرائهم ، وما بذاة عبارات المتزمتين سوى دليل على الخيبة التي يصادفونها في صفوف الرأي العام .

إن الاعتقاد الذي يحتوي عليه الاجماع بأن خير طريق للحفاظ على الدين انما يكن في ضمائر المؤمنين من ذوي الذكاء المتوسط ، والتسامح تجاه الاختلاف في وجهات النظر ، إن كلا من هذا وذاك يشير الى الفارق الكبير بين المؤسسات الدينية لدى المسيحيين والمسلمين . أعني بذلك انعدام الرقب وعدم وجود الجامع والمجالس والبطريركيات والكرسي الرسولي ، وهي أمور تلعب دوراً هاماً في تاريخ الكنيسة

المسيحية . لعله من الواجب تحليل هذا الخلل في التنظيم بالروح الذرية التي تحدثنا عنها لدى العربي ، الا انني لست في مجال يسمح لي بتأكيد هذه الفكرة . فأنا افضل ان اجد لها اسباباً تاريخية ، مذكراً بان الاسلام انما هو بمثابة تعبير عميق لردة الفعل الاجتماعية لدى شعوب الشرق ، ليس ضد تعصب الكهنة البيزنطيين والزرادشتيين وحسب ، بل ضد المؤسسات الاجتماعية والقانونية التي كانت تصطدم بفطريتهم ومثلهم الاجتماعية .

وعلينا أخيراً ان ندخل في مجال البحث تأثير العادة الاجتماعية وكذلك تأثير التطور الاجتماعي . فاذا ما تذكرنا ان ابناء الشعوب الاسلامية هم من وارثي عدد من أقدم مجتمعات العالم ، يعود نشوؤها بلا انقطاع الى خمسة آلاف سنة ، وأن هذه الشعوب قد حافظت رغم الهجرات والثورات على نوع من الاستقرار المذهل ، فلا بد لنا من التسليم بأنها على جانب من الحس الاجتماعي المرهف الخلق بالاحترام . وأرد ان اقول إن سر نجاح هؤلاء في البقاء يكمن في اعترافهم بأنه ما من هيكل اجتماعي - يرتكز الى اساس وطيد يتصف بالمرونة كي يقف في وجه الكوارث والأزمات - يكتب له البقاء ما لم يستند الى الارادة المشتركة ، وليس الى الموافقة القسرية ، او التنظيمات المعقدة ، وبأن الإرادة المشتركة ، لا يمكن ان تتكون إلا على مراحل عبر أجيال عديدة . وبما ان الدين هو الآلة الأكثر فعالية في تجديد الارادة المشتركة ، فان مجتمعات كهذه من شأنها ان تمارج بين مؤسساتها الاجتماعية وأن تقوي دعائمها عن طريق احترام « سنة الدين » وفي مجتمع بني على هذا الأساس ، تصبح السنة من البأس بحيث لا تؤثر عليها المتاهات الفردية او بعض الحركات المناوئة ما لم تلجأ هذه الى العنف .

نستخلص من ذلك ان الذي يجعل مجتمعاً ما قادراً على تحمل الاختلافات وعدم التنظيم الذي يقتضيه مبدأ الاجماع ، هي تلك المعطيات التي ننعتها بالمحافظة . ولن تكون هذه مجتمعاً جامداً ، بل مجتمع يصمد في وجه التغيرات فلا تحدث هذه التغيرات إلا بتؤدة وعلى درجات بسيطة جداً . ومن الواضح ان الارادة العامة ، لا يمكن ان تكتب لها الحياة او ان تتمتع بالقدرة إذا كانت المفاهيم في تغير مستمر أو إذا كانت طبيعتها تحملها على قبول التغيرات . لقد عرف الشرق هو ايضاً عصوراً حكمت فيها الافكار الجديدة قشور التقاليد البالية . وقد برهن الاسلام على مقدرته للقيام بهذا العمل ، إذ حل محل الأدبار والتقاليد القديمة التي عرفت آسباً .

وما إن تحدث توترات جديدة على هذا الصعيد ، وما إن يبدأ الهيكل الاجتماعي بالتصدع ، حتى تعكر الأذهان آراء متضاربة . فهل يجب تهديم البناء القديم وتشيد بناء جديد في مكانه على عجل ؟ او المحافظة على الجدران بواسطة الدعائم وترميم الثغرات ؟ ام يجب إصلاحه بواسطة حجارة توضع هنا وهناك ؟ وهل ان الابنية القديمة صالحة حتى الآن ؟ واذا كان لا بد للبناء القديم من الانهيار ، فهل يمكن استخدامها في البناء الجديد ؟ إن الحقبة الحاضرة هي بالضبط مفعمة بالتغير والنزاع والالتباس في المجتمع الاسلامي . وما من احد منا يستطيع التنبؤ بالنتيجة . وإن أقصى ما انتطلع اليه في الفصول اللاحقة ، ان ارسم لوحة كما يجري الآن واسترعي الانتباه نحو التفاصيل التي تبدو ذات دلالة .

— التوتر الديني في الإسلام

في كل ديانة حياة نوع من التوتر ، يعود سببه الى الوجدان الديني نفسه ، الذي تظهر خصائصه بالحد الفاصل بين موضوع العبادة والعابد ، وبين الفاصل الذي يحد مفهومه للشيء المقدس بالنسبة لمفهومه للخطيئة . ويشدد كل دين على « غيرية » الإله ، مع ان العابد يعي في وجدانه قربته الى الله ، كما يستحيل عليه أن يفصل بين فكرة الإله وبين تجربته الروحية .

ويتعايش هذان العنصران على شكل قانون موحد في اعمال تأسيس الديانات الفردية وفي تعاليم مؤسسيها ، وذاك ان القدرة الخلاقة انما تنجم عن اتحاد هذين العنصرين اتحاداً وثيقاً . لكن هذا التوتر يظهر من جديد في حياة الدارسين عليهم . فنحن نعرف مثلاً مدى الحيوية التي تتمثل في رسائل بولس . ففي تاريخ كل ديانة على جانب من التطور يتوصل بعض

المفكرين المتعمقين بدورهم الى توحيد (مهما كان جزئياً) لدينك المفهومين الرئيسيين اللذين يبدوان متعاكسين على الظاهر . لكن الغالبية تميل الى هذه الجهة أو الجهة الأخرى ، فاما ان تعبد إلهاً أقرب الى الاستشراف وإما إله أقرب الى الدنو ، وإذا كان هذا التحديد يعود بالدرجة الأولى الى حساسية الفرد فانه يؤدي لقيام مدرسة كهنوتية جديدة على مثال الكلفينية أو الكويكرية .

وفي الاسلام أيضاً يوجد هذا التوتر . حين يشدد القرآن في مواضع شتى وبطريقة لا يرقى اليها الشك على استشرافية الإله ، بحيث أنه لا يعود هناك ثمة من مجال لمذهب الدين . نجد ان هذا الاستشراف الذي لا يحدّ لا يقضي رغم ذلك على صفات المحبة و « الرقة » : بحيث ان الخالق « أقرب الى الانسان من جبل الوريد » . ولا حاجة لي الآن لسرد تاريخ الصراع بين هذين المذهبين اللذين عرفتهما الديانة الاسلامية ، فقد تناوله الاستاذ ماكدونالد كما أجاد فيه الكثيرون غيره . ومهمتنا تقتصر على جانب او اثنين كان لهما الاثر في الاضفاء على النزاع القائم داخل الاسلام صبغته الخاصة ، التي لا تزال تؤثر على الموقف الديني وعلى أفق المسلمين عامة .

ان في التفكير الاسلامي ميلاً دورياً لاقامة أنظمة نظرية تستند الى رسالة منطقية تذهب الى حد استخلاص نتائج ، نعتبرها نحن متطرفة . تنطلق الرسالة من بداية محسوسة ثم تتوسع بطريقة الجدل القياسي المتلاحق ، الى ان ينتهي بها المطاف الى نظرية تشتق منها جميع اشياء السموات والارض على حد قول الاستاذ ماكدونالد . هذا الخطر الذي التفت اليه التفاتاً عابراً انما هو يحيط بالانظمة اللاهوتية بشكل خاص . فلاهوتيو الاسلام الاول عرفوا بغتة فلسفة اليونان وشففوا بها ، فعمدوا الى تنظيم تعاليم القرآن وفقاً لمبادئ أرسطو والافلاطونية الحديثة . ان

هذا إلا غرض مشروع يلبي حاجة اللاهوت الذي يعبر عن حقائق الدين (الذي كان في البداية حدسياً) بواسطة أرقى المفاهيم الذهنية السائدة في عصره . لكن شيئاً واحداً ليس من حق اللاهوت ان يتناوله ألا وهو أن يعيد النظر في حقائق يتولى الدفاع عنها باسم التوفيق بين الشريعة والفلسفة . عند هذا الحد يجب ان يقف علم اللاهوت . لكن المسلمين الأول تجاوزوا هذا الحد امام غضبة الاكثرية الساحقة من المؤمنين . وخلق اللاهوتيون السنيون لنفسهم سلاحاً جديلاً . وسلطوا سيف المنطق اليوناني على تعاليم الاسلام الايجابية ، بدلاً من التفكير التأملي اليوناني ، ليخلصوا بذلك الى القضاء على أنصار « الفلسفة اليونانية » .

لقد رأينا فيما سبق ان اللحظة الحاسمة في تاريخ الحضارة الاسلامية انما جاءت حين ألقى الاسلام جانباً بالمفاهيم التي كان لها ابعد الاثر فيما بعد على الحضارة الغربية .

وكان هذا النصر المعنوي وقعه الحسن في نفس علماء السنة اليوم ، إذ تذرعوا به ليواجهوا بخفة ، تأثير الفلسفة الغربية الحديثة باعتبارها لا تختلف عن الفلسفة اليونانية القديمة . ولا يهتم اللاهوتيون السنيون بالاسباب التي أدت الى نجاحهم . فلا يعود هذا النجاح الى قوة حججهم المنطقية بل الى تمسك جماهير الاسلام الشديد بتعاليم القرآن ، وهذا ما يقف في وجه انصار الفلسفة اليونانية . ومما لا شك فيه ان القرآن يناهض الروح الكلاسيكية ، وهذا السبب الذي ادى الى توافق ردات فعل الشعب مع آراء أصحاب المدارس .

لكن هؤلاء أنفسهم حين توصلوا بانتصارهم لاقامة قلعة وطيحة من الحجج والبراهين التي لا يمكن ردها ، رأوا لزماً عليهم لتثبيت دعائم نظامهم ان يلجأوا الى المنطق اليوناني . فقد أيدوا في حربهم على انصار

الفلسفة اليونانية ، مذهب استشرافية الله . في حين كان خصومهم حقاً ، يفاخرون بكونهم استشرافيين حقيقيين ، وأخذوا على العلماء السنيين كونهم يعمدون الى تجسيد مشوّه لجهاز القرآن . لكن السنيين يرون ان التجسيد البسيط الذي يضيف على الإله شكلاً إنسانياً ، لهو أقل خطراً من النزعة الصوفية الخاصة التي تنسب الى الله صفات انسانية صرفة . لذا نراهم على غرار اتباع الفرق يشددون على « غيرية » الله ، وبنوا بذاك قلعة منطقهم الجديد بمعدات استشرافية هي من الرجعية بحيث انهم جعلوا منها صرحاً جامداً ، لا بد للتجربة الدينية الشخصية من ان تنسحق تحت عبئه . ولحسن الحظ لم تكن النتيجة على هذا المنوال بالنسبة للاسلام . فقد بقي هذا الصرح مجرد بناء لاهوتي اسلامي رسمي ، غير انه لم يكن للفلسفة أية قيمة أو معنى في نظر مجموعة السنيين ، اذ تطلّعوا الى اللاهوت على انه ذئب في جلد حمل . فقد آمن المسلم الحقيقي « دون ان يسأل نفسه عن السبب . »

كان ذلك يذكرنا بصراع انصار مدرسة ابن رشد ضد السلطات الكهنوتية المسيحية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . وهنا ظهرت آثار توما الاكوييني بغزارتها ، وسرعان ما فشل التأثير الرشدي والاكوييني على جماهير المسيحيين عامة ، الذين ظلوا (على حد قول الاستاذ جيلسون) متزمّنين متمسكين بالحرفة . ويذهب وجه الشبه الى أبعد من ذلك ، فكما انه نتجت عن المسيحية فكرة « التجديد المتفاني » في العبادة من جهة ، والمذاهب الصوفية التي تتصل بالمعلم إيكارت من جهة ثانية ، كذلك الحال في الاسلام ، نشأ الى جانب الرحمة البسيطة ، حركة صوفية جديدة . وانطلاقاً من هذه النقطة أصبحت كلا الديانتين تبتعد عن الاخرى باستمرار .

ودور الصوفية هو إعادة الاتصال الفردي في حياة المؤمن الدينية ، وهو العنصر الذي أثقل عليه عبء اللاهوت الاسلامي . ولم يمض وقت طويل أيضاً حتى جنحت النظرية الجديدة نحو التطرف . وفشلت فيها عبقرية الغزالي المتوفى عام ١١١١ ميلادية إذ أبدع قانوناً يوحد بين قطبي الوجدان الديني ، في حين أعاد بناء اللاهوت على أسس التجربة الدينية الشخصية ، ولكن لفترة قصيرة لأن علماء الدين عادوا بعد ذلك لمساجلاتهم حول الاستشراف ، كما غاص الصوفيون في دوامة الحلولية .

ومنذ ذلك الحين نشأ نظامان اثنان يعترف بهما الاسلام : الاستشراف والتوحيد : أولهما يوسّع مذهب غيرية الإله ، والثاني يؤكد استدعاءه من كل مكان في الطبيعة . وإذا كان التطرف الذي أدى الى هذه النتيجة انما مرده الى الوحدة المطلقة لمذهب القرآن الالهي ، كما يرى ماكدونالد ، أو الى صنوف الفكر الشرقي وطبيعته ، كما أرى بدوري ، فان هذا لا يهم قط . الا انه خلى بنا ان نشير الى ملاحظتين . أولاهما تلك التي بدأت بها ، وهي ان مؤلفي النظم الاسلامية ينزعون الى تطرف منطقي ، بدون ان يهتموا بإمكانية تحديد النتائج وربطها ببعضها ببعض . والنقطة الثانية - إذا اتيح لي القول - هي ان المدارس اللاهوتية التي تنجم عنها ، مختلفة كل الاختلاف عن معتقدات الجمهور المسلم وتطبيقاته . ولو أردنا الحكم عليه من الكتب ، لقلنا ان المسلم استشرافي كامل ، أو حلولي كامل ، في حين يمكن التأكيد ان المسلم المعتدل المخلص لدينه يتخذ قبل مرشديه الدينيين موقفاً متوسطاً .

وقد بدا لي ان وضع مذهب اسلامي ما في قالب لاهوتي ، لا يمكن ان يمثل واقعاً حياً بالضبط ، إن في مجال الفكر ، أو في طقوس الطائفة المسلمة ، وإن كنت لا أعمد الى هذا النفي مسبقاً . فان من أغرب

ميزات النظام الاسلامي بالفعل ان العلاقة بين القلب الخارجي وبين الواقع الداخلي أو النية ، غالباً ما تكون غير مباشرة . لذا نقع نحن الغربيين في الخطأ اذا ما تمسكنا بحرفية القوالب الخارجية مطابقين عليها منطقنا نحن ، ناسين ان القلب الذي يحتوي على الفكرة أو المذهب ، انما هو بالضرورة عنصر مجازي لاصق بطبيعة اللغة الانسانية . وكثيرون من مجددي الشرق قد تورطوا في المتاهات لعدم ادراكهم لمجاز لغتنا . وهكذا نرى ان الحجة المنطقية إذا ما بلغت أقصى حدودها ، تزل بها القدم ، بسبب العنصر المجازي ، فتنزلق في مجال المفاهيم المجردة .

فالمذهب السني الذي يتعلق بالاصطفاء في التعبير اللاهوتي مثلاً ، يشتق من سلسلة من الفرضيات المنطقية التي من شأنها ان تقضي على كل فكرة رامية الى تحديد قدرة الله نظرياً ، بشكل أو بآخر ، كما يستند الى الاتجاه السائد (بدون ان يكون الاتجاه الوحيد) في السور القرآنية المتعلقة بمسألة حرية الاختيار . وشيع الكثيرون ان هذا المذهب هو سبب ما يسمى « بالجبرية الاسلامية » . في حين أتساءل بدوري ما إذا كان بالامكان القول عكس ذلك . والجبرية الاسلامية على كل حال لا تتعدى ما هي عليه في أي مذهب آخر (مسيحي أو هندوسي) ، حيث نرى البؤس والجهل يجتلبان الرضوخ للآلام الجسدية ، والكوارث الطبيعية وتعسف الجائرين . والمسلم العادي يهتم بغده اهتمام اي انسان آخر . كما يفترض ككل متحضر آخر أن نفس الاسباب تؤدي دائماً الى نفس النتائج ، حتى ان الاصطفاء بالنسبة للعالم الآخر لا يثقل عليه كما يثقل على الكلفيني . أفلا يؤمن بأن كائناً من كان أهل النار الذين اصطفاهم الله للعقاب ، فلن يكونوا على كل حال من أتباع الدين الحنيف .

كما ان المسلم ليس حلولياً بأي معنى دقيق من معاني الكلمة . بغض

النظر عن الصور المثيرة للفرائز والتي ابتدعها كبار شعراء الفرس ، والأثر الذي أحدثه هؤلاء في الهند وتركيا فضلاً عن بلاد فارس . لكن في التركيب الذهني للشعوب المسلمة قسطاً لا بأس به مما بوسعنا ان نسميه « جوهر الحلولية الفجج » . وأعني به نوعاً من الروحانية البدائية الموروثة ، كالإيمان بالأرواح من جنّ وعفاريت وغيرها من القوى السحرية الغامضة التي قام الدكتور ماكدونالد بتحليلها في محاضرات هاسكل . ورغم ان بعض هذه المعتقدات او الطقوس الروحانية قد قضي عليها نهائياً في الاسلام كما بقيت غريبة عنه ، فان بعضها الآخر قد تسرب اليه وسهل الإيمان بالأولياء وشيوخ « الطرق » ، والاعتقاد بسلم للرتب للولاة الأحياء ممن يمارسون في هذا العالم سلطات مستمدة من الله ، وبعناصر أخرى مشابهة راسخة في الفكر الصوفي .

وليس بإمكاننا قبل شرح هذا المفهوم ان ندرك اكثر لماذا سنّ علماء الدين الاسلامي شريعة غريبة الإله وشرحوها بتلك العبارات المطلقة القاطعة . إذ كان لا بد لهم من قلعة حصينة ، لتدفع عنها الضغط الناجم عن امتزاج الروحانية الموروثة بالحلولية الفلسفية . ولم يكن جانب الخطر في غارات الحلولية اللاهوتية الصوفية الآتية من خارج ، لأن هؤلاء الصوفيين لم يكونوا ليشنوها غارات مركزة كاملة ، ولم تكن وسائلهم الذهنية افضل الوسائل ، بل الخطر في قدرة المدافعين أنفسهم ، اذ ان روحهم وأخلاقهم مشحونة بالخبث . لقد قاوم هؤلاء الأنصار بأسلحة دفاعية وهجومية عقلية ، رغم احتجاجات المؤمنين فمن هم أكثر بساطة وأقل تبصراً ، ورغم العوائق التي وضعوها بأنفسهم ، فقد صانوا هؤلاء الإخوان الضعفاء من العدو الذي كانوا يجهلونه بكل سذاجة وأرسوا مذهب استشراف الإله على قواعد هي من الرسوخ في قلب

المسلمين وعقلهم بحيث صمدت في وجه محاولات التوفيق لدى الصوفيين المعروفين بنزعاتهم الروحانية .

والحالة هذه لا تمنعنا من عرض بعض الصفات المتضاربة ، التي تكن أهميتها في مقدار تأثيرها على إسلام اليوم . فعلماء الدين الذين دافعوا بنجاح كبير عن المذاهب الاستشرافية في القرآن ضد انحراف الحلوليين ، انما كانوا مؤمنين ايماناً راسخاً بما كانوا يدافعون عنه . لكنه من المشكوك فيه أن يكونوا قد تفهموا اشياء كثيرة فيما أخذه عليهم الخصم ، ولا حتى النقطة التي قصدها الهجوم الرئيسي . فلم يكن لهم بقول آخر ، نوع من التوتر الداخلي ، بل نوع من التوتر الخارجي . فهم لا يدركون سوى واحد من هذين النوعين من المتجاذبين اللذين يؤثران باتجاه متعاكس على الوجدان الديني ، وقد ألقوا بكل قواهم الى ناحية واحدة . فلا عمق معتقدهم ولا اخلاص هذا المعتقد يمكن ان يكون مدعاة للشك . لكنه إذا كنا نعتبر أنه ليس هناك ثمة من دين حي بدون توتر داخلي ، فعلينا أن نقر بأن نتيجة انتصارهم الكلي إن هي إلا كارثة حلت بحياة الروحانية في الاسلام . وهذا ما قصدت اليه حين أطلق على نظامهم اسم « المزار الاستشرافي » ، والغزالي يؤيدني في ذلك على الأقل ، فهذه هي التهمة التي وجهتها اليهم .

ونحن نعلم ان انتصارهم لم يكن كاملاً . إذ ان الجمعيات الصوفية قد انتشرت اكثر من اي وقت مضى عبر البلدان الاسلامية كما ضربت جذورها في المجال الاجتماعي فضلاً عن المجال الديني . فمنذ القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد) اعتبر المسلمون السنيون ثورة ابن تيمية وحفنة من تلامذته على الصوفية ، نوعاً من الجنون . وبدأ التوتر يتراخى من قرن لآخر ليفسح المجال لنوع من التوازن . واهتمت الجمعيات بحاجات الشعب الدينية ، واطلقت الحرية للانفعالات الدينية ، إلا أن هؤلاء

الصوفيين لم يدخلوا في العموم في نزاع مع أنصار الدين الحنيف . أما علماء الفقه والسنة فقد قبلوا مختارين بأنظمة الصوفية وساهموا في حصر الاتجاهات الحلولية المتطرفة في نطاقها .

لقد بلغ هذا الاتفاق العملي ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، متميزاً بانسجام العلاقات والتأثيرات المتبادلة . واتي لست من أصحاب الرأي القائل بأن حيوية الاسلام قد خفضت الجناح تدريجياً في تلك الحقبة . بل على العكس كما أسلفت ، كانت هي الحقبة التي برهن الاسلام فيها على حيوية خارجية كبرى ، وأظن ان احد الاسباب يمكن العثور عليه في التناغم بين العلاقات الداخلية .

ولم يكن لهذا الوضع أن يبقى إذا ما جاء أمر ما يعدل كفة الميزان . لكنه ليس من المستبعد أن تنبعث عناصر جديدة ، من وقت لآخر ، في كل جسم حي ، لأنه ما من توازن يمكن أن يبقى الى ما لا نهاية . ويشترك الكثيرون في الاعتقاد بأن العناصر الجديدة التي لعبت دوراً في إخلال التوازن ، (لأن الاسلام كان يفقد وقتئذ من حيويته) هي التدخلات والهزات التي تعود في مصدرها الى أوروبا . لكن هذا عين الخطأ . فالتوترات الجديدة نشأت في داخل الاسلام عن طريق تفاعل قواه الخاصة .

بماكاننا على ما أظن ، وبدون ان نتبنى نظرة تشاؤمية عن الطبيعة الانسانية ، ان نقول انه اذا توالى على جسم معين حالة من التوازن مصحوبة بارتخاء في الضغط ، فينجم عن ذلك ان هذا الجسم يصبح عرضة لاختلال شديد في ميزانه الاخلاقي . وقد رأينا أن توسع الاسلام نحو رقع جديدة في الشرق والجنوب ، في آسيا وافريقيا ، انما هو نتيجة لجهود الجمعيات الصوفية ، وان هذه الجمعيات الصوفية كانت متساهلة

أحياناً كثيرة بالنسبة للأعراف التقليدية وأنماط التفكير المضادة للتطبيق الدقيق لأصول الإسلام . نجم عن ذلك أن الميزان قد رجح في مجمل الطائفة الإسلامية نحو الجهة المضادة لكفة الدين الحنيف على حقيقته . وانطلق العلماء على دروب الصوفيين ، وانحط مستوى مقاومتهم إذا صح التعبير . وبدأ الفقه الإسلامي يتلاءم مع العقيدة الصوفية ، وضعفت القلعة من داخلها . وكان على الحركة التالية أن تثير ردة فعل جديدة في أجل بعيد أو قريب ، شريطة أن يظل القرآن القوة الحية في حياة الطائفة . وردة الفعل هذه ، عندما تولدت ، راحت تعبر عن نفسها بعنف وعناد .

ومن الأمور ذات الدلالة أن تحدث ردة الفعل هذه في العالم العربي ، لكن ما حدث في جزيرة العرب ليس في رأيي ذا مدلول عميق . فالحركة التي كان على رأسها محمد بن عبد الوهاب في منتصف القرن الثامن عشر ، لم تكن في الحقيقة حركة عربية . فالجذور التي استوحت منها هذه الحركة تعود إلى الحركة الحنبلية التي تحد كثيراً من مدى الاجماع . وقد كان ابن تيمية من أصحاب هذا المبدأ ، وظلت هذه المدرسة على قيد الحياة ، وعلى نطاق أضيق ، في الحجاز والعراق وفلسطين . وقد نسج محمد عبد الوهاب في اختياره شبه الجزيرة العربية مسرحاً لحركته عن قصد أو غير قصد ، على منوال الذين سبقوه من أصحاب الحركات الإصلاحية ممن سبقه ومن أتى بعده أيضاً . فالطريقة هي اختيار منطقة خارجة عن نطاق أية سلطة سياسية منظمة ، حيث المجال واسع أمام انتشار تعاليمه ، وحيث يستطيع في حالة الفوز أن يؤسس سلطة مستمدة من الدين بمؤازرة القبائل المحاربة . بهذه الطريقة استطاع أهل الشيعة الأوائل والامبراطوريات البربرية من مرابطة وموحدين أن يحققوا أولى

نجاحاتهم . وحقق ابن عبد الوهاب هدفه الاساسي بتحالفه مع آل سعود في معقلهم على أرض نجد .

ان نتائج هذه الحركة الوهابية الاولى كانت ولا تزال ذات أهمية كبيرة . لكنها في مرحلتها الاولى قد هزت ضمير الطائفة الاسلامية لما أبدته من عنف وقسوة لا تجاه احترام الأولياء فحسب ، بل تجاه الطقوس والمدارس الدينية الحنيفة أيضاً . فقد استرجع الوهابيون الخطأ الذي وقع به الخوارج اذ اعتبروا الاولياء من المجحفين بحق امثال الاعلى الاستشراقي ويجب حذفهم بالتالي عن قائمة المؤمنين الحقيقيين (والخوارج هم فئة المثاليين المتشبهين في القرن الاول للهجرة) . لذا فقدوا عطف السنين ومساندتهم فجعلوهم هراطقة . وحصل ما يجب ان يحصل لكل اقلية محاربة ترفض التعاون مع اكثرية اعظم منها شأناً : فسحقت معارضتهم على الصعيد السياسي . إلا انه على صعيد الافكار اتخذت الوهابية ، بفضل الحرب التي شنتها على تسرب طقوس الايمان بالارواح والمبادئ الحلولية التي كانت تحاصر التوحيد الاسلامي ، لها مخططاً منقذاً مفعماً بالحياة استولى على العالم الاسلامي بأسره شيئاً فشيئاً .

بيد ان العنصر المحرك في الوهابية ظل طيلة القرن التاسع عشر محتجباً وراء نظام حكمه المستمد من الدين (التيوقراطي) والثوري معاً . وفتح المذهب الوهابي طريق العصيان على كل حكومة اسلامية « جاحدة » ، وحذا حذو الوهابيين في ذلك من وقعت حكوماتهم تحت السيطرة الاوروبية وتأثيرها .

ففي القرن التاسع عشر أوحى هذا المذهب لحركات جديدة في الهند على رأسها شريعة الله وسيد أحمد ضد السلطنة المغولية المنهارة ، وضد السيخ والبريطانيين . وما هي الا سنوات وفي منتصف القرن التاسع عشر

وحتى نهاية القرن قدّر لجمعية الإصلاح المجاهدة التي أسسها الشيخ الجزائري ابن علي السنوسي ان تقيم حكومة تيوقراطية في ليبيا الوسطى وفي افريقيا الاستوائية احتجاجاً على الميوعة الدينية المزمّنة لدى السلاطين العثمانيين . كما ان الجمعية المهدية تم تأسيسها في شرقي السودان على يد محمد أحمد لتكون أداة للثورة ضد السيطرة التركية المصرية وعملاتها الاوروبيين . تاهيك بالاقطار البعيدة من نيجيريا وغيرها حيث اتسع نشاط الوهابية .

ان النزعة الثورية عنها هي التي كانت في أساس نشاط المصلح الكبير جمال الدين الافغاني (المتوفى سنة ١٨٩٧) ولكن بتغيير في الاتجاه له مغزاه . كان التسرب الاوروبي يشتد وقتئذ الى حد الفيضان . فبعث جمال الدين كل طاقته ليقف هذه الموجة أو يردّها ، تلك الموجة التي كانت تفجر كل شيء ، وذلك بمؤازرة منظمة من جانب الحكومات الاسلامية . لقد زود الحركة الاسلامية بوحى وبرنامج شعبي إذ أعاد تأسيس قواعد الاسلام في اطارها القومي . ولكن بالرغم من ان الحركة الاسلامية اتخذت طابع العداء للتسرب الاوروبي ، فقد كان لها في الوقت ذاته الطابع الداخلي للحركة اصلاحية . كما هاجم جمال الدين بكثير من العنف المبالغات الموجودة في الاسلام وكذلك أخطاء الحكومات الاسلامية . وكان في أساس تفكيره ان تطهر الشعوب الاسلامية نفسها من الاخطاء والمهادنات الدينية ، وان على علماء الاسلام ان يطلعوا على تيارات الفكر الحديثة ، وان على الدولة المسلمة ان تتمثل وكأنها التعبير السيامي والمعجزة الصالحة لقدسية القرآن .

وبالرغم من ان هذه المحاولات في العمل السيامي قد تبدو وكأنها أنواع من الفشل اذا نظر اليها من خارج ، فلم يكن الامر دون ذلك

بالنسبة للنتائج الثابتة الراسخة في الاطار الديني . فقد نشرت هذه المحاولات في ارجاء بعيدة تشديد المذهب الوهابي على التعلق بصفاء العقيدة وتثبيت الاساس القرآني ، وليس مرد ذلك الى ان تلك المحاولات الجديدة قد أشاعت بين صفوف الشعب المقاولات التي تتشبهت بحرفية القرآن ، بل لأنها جعلت جماهير المسلمين من مثقفين وغير مثقفين يتفهمون مقتضيات الشريعة الاسلامية ، وكذلك الاخطار المحدقة بها . وقد اطلق السير محمد إقبال الفكرة القائلة بأنه لو قيّض لجمال الدين ان يكرّس كامل طاقته التي لا تنضب للاسلام وحده باعتباره نظاماً من المعتقدات وأنواع السلوك الانسانية بدلاً من ان يبعثه ، لكان الاسلام اليوم مرتكزاً على قاعدة اكثر صلابة في الميدان الفكري . فلو كان يقصد ، كما يدل مدار الجملة انه كان بوسع جمال الدين كما كان لديه من نظر ثاقب في تفهم المعنى الداخلي للتفكير الاسلامي والحياة الاسلامية ، كما كان بوسع ان يعيد النظر في النظام الاسلامي ، وانا لا اکتّم الصعوبة التي اجدها في قبول هذا الرأي .

فمرحلة اعادة التفكير في الاسلام لم تكن قد أزفت ساعتها بعد . فالمهمة الضرورية التي تساعد في اعادة النظر في التفكير الاسلامي ، هي العودة الى اسس الاسلام الثابتة ، بحيث يصبح بوسع الروح الجديدة التي دعا اليها اقبال ان تتمثل في المبادئ النيرة الدقيقة لهذا المزيج بأكمله . والمؤلف الوحيد الذي وضعه جمال الدين ، الرد على الدهريين ، يدل على انه لا يتمتع بتلك الطاقات الفكرية التي نسبها اقبال اليه .

فقبل الشروع باعادة تكوين المذهب الاسلامي ، كان من الضروري تصفية العنصر الديني في الحركة الاصلاحية من التأثير الانفعالي للبرنامج الثوري او القومي . تلك كانت المهمة التي قام بها اشد تلامذة الافغاني

شهرة ألا وهو المصري الشيخ محمد عبده ، في الحقبة الأخيرة من نشاطه الحي . وكان لنشاطه الفضل في فصل العقائد الدينية عن النزاع السياسي ، بحيث لا يعود هذان العنصران (رغم إمكانية اشتراكهما) يتعلق واحدهما بالآخر ، ويصبح بوسع كل منهما أن ينتشر بحرية تبعاً لمخططه الخاص . ولو استطاع الشيخ أن يجمع تأييداً أكبر لفكرته لاستطاع ان يقلب مفاهيم العالم الاسلامي وآفاقه لكن هذه العقيدة لم تقبل على علاقتها من جانب الرأي العام الاسلامي ، سواء من جانب المحافظين أو دعاة الإصلاح . فقد رفض أولئك العقيدة كما فعلوا تقريباً بالنسبة لجميع أفكار محمد عبده ، جميع أفكاره مرفوضة مسبقاً ومبدئياً . أما هؤلاء الذين ينتمون الى الشيخ فلم يتفهموا أفكاره وعادوا الى حركة جمال الدين . على أن الأثر الذي أحدثه محمد عبده فلا يزال حياً ، يوالي إعطاء ثماره في إسلام اليوم ، وإن النتيجة المباشرة لنشاطه ظهرت بظهور مدرسة أساسية جديدة ، يطلق اصحابها على انفسهم اسم « السلفية » أي المحافظون على سيرة الاسلاف من أرباب العقيدة الاسلامية .

وقبل أن نتفحص الميراث الفكري الذي خلفه محمد عبده ، خليق بنا ان ننظر الى ما كان يجري في الجهة المقابلة . فلم تكن حركة الإصلاح الوهابية والفروع التي تشعبت منها الشواهد الوحيدة على النشاط المحدد في الاسلام بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . كما عرفت هذه الحقبة أيضاً نهضة الجمعيات الصوفية ، التي اتسمت بانتشار القديمة منها وتأسيس أخرى جديدة .

وخلافاً للحركة الإصلاحية السنية ، فقد كانت هذه النهضة أقل

أهمية في البلدان العربية الوسطى ، مما كانت عليه لدى المسلمين من غير العرب أو على حدود الموطن الاسلامي .

وتمثلت الطائفة العربية البربرية في افريقيا المغربية والتي كانت قد لعبت دوراً مهماً في انتشار الحركة الصوفية في العصر الوسيط ، تمثلت في المكان الأول لهذه النهضة . وتأسست جمعيات جديدة كثيرة في القرن الثامن عشر في الجزائر ومراكش ، بذلت نشاطاً تبشيراً كبيراً ، ليس في المكان الذي تأسست فيه وحسب ، بل في الصحراء أيضاً وفي افريقيا الغربية . وحصلت إحدى هذه الجمعيات وهي الجمعية التيجانية على سمعة سيئة بسبب الحملات العسكرية التي لا هوادة فيها والتي شنتها على البلاد السوداء في افريقيا الغربية ، حيث دخلت في مجال التنافس الدعائي الى جانب الحركة التبشيرية المسالة التابعة للجمعية القادرية ، وكانت قد تأسست منذ وقت طويل . الا أنه من الواجب ان نشير الى ان الصبغة التي اتخذتها الحركات التيجانية تلك (والتي سبقتها في افريقيا الغربية حملات « عثمان روتفوديو » ، تحت تأثير الوهابية في البلاد التي نسميها اليوم نيجيريا الشمالية) تختلف اشد الاختلاف عن الصبغة العامة التي اضافها أئمة الصوفيين على الحركات التبشيرية . وهناك مثل نموذجي آخر تمثله حملة التوعية التي قادها في السودان الشرقي في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، محمد عثمان الأميرغاني ، مؤسس مذهب الميرغنية ، الذي لا يزال رغم ما اجتازه من مصاعب زمن تفوق الحركة المهدية ، المذهب الرئيسي في شرقي السودان .

قطع محمد عثمان البحر الأحمر في قصير وسار باتجاه النيل . وهناك وسط مجموعة إسلامية ، بذل جهوده في سبيل تعبئة أكبر عدد ممكن للانتماء الى الجمعية التي ينتمي اليها . ثم تجاوز في مسيرته النهر ، سوى انه لم يلق نجاحاً ملموساً قبل بلوغه أسوان . وانطلاقاً من أسوان وحتى

ذو ثغولا ، أصبحت رحلته عبارة عن تقديم ملؤه الانتصار . وسارع النوبيون للانتفاء الى حركته ، وكان للهالة التي احاط بها نفسه اثر كبير على نفوس هذا الشعب ، في حين استقطبت ابناء معجزاته عدداً آخر من المنتسبين . ومن غوندولا غادر محمد عثمان وادي النيل قاصداً « كوردوقان » حيث أقام فيها لوقت طويل . وهناك بدأ نشاطه التبشيري بين غير المسلمين . كانت قبائل كثيرة في المنطقة ذاتها وفي المنطقة المحيطة بسنمار لا تزال على وثنياتها ، لذا تكلت نبشيرات محمد عثمان في وسطها بالنجاح الكبير . وسمى الى ترسيخ أثره نهائياً إذ اقترن بنساء كثيرات ، ليتابع ابناءؤه بعد وفاته (سنة ١٨٥٣) العمل على بقاء المذهب الذي أسسه .

وحدثت في الهند حركات إصلاحية مشابهة على يد الجمعيات الصوفية ، لا سيما مع حركة شيشي الشهيرة في العقود الاولى من القرن التاسع عشر . وقد بذلت هذه الجمعيات بدورها نشاطات كبيرة بين قبائل التتار في روسيا وسيبيريا ، رغم جهود الحكومة القيصريّة لتنصير ابناء تلك المناطق ، والعقوبات الشديدة التي كانت تفرضها على المنتصر الذي يعتنق الاسلام .

واذا ما اخذنا بعين الاعتبار مجمل هذا النشاط التجديدي ، لأصبح من غير المدهش ان نرى اثر الوهابية الأصلية يأخذ في الخبوّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كما تأخذ الحركات الإصلاحية بالاندماج أحياناً بعضها في بعض . وكثير من المصلحين كما اشرنا في السابق ، أيدوا انشاء الجمعيات (كالسنومي مثلاً) . وكانت الغالبية الساحقة من اعضاء الجمعيات الصوفية على مذهب السنة (من الجهة المبدئية على الأقل) يتعرضون لذات التأثيرات الخارجية والداخلية . ويمكننا ان نحصى في

غداد السنة مذهباً من النوع الذي نادى به في البنغال ، كرامات علي جوان بور (المتوفى سنة ١٨٧٣) وهو مذهب معادٍ للهندوس ، رغم اعتقاده بشفاعة الأولياء ووجوب تقديم القرابين إليهم . وإنه لمن الأمور ذات المغزى ان يكون جمال الدين نفسه صوفياً ، تماماً كما كان محمد عبده في أول أيامه .

على أنه لا يحق لنا ان نعتبر هذه النزعة (لدى كل من الجناحين التابعين للطائفة الاسلامية للتوفيق فيما بينهم وكأنها عودة الى الوضع الذي سبق قيام الحركة الوهابية . فاذا كان بين النزعة الاستشرافية والنزعة الاستدثائية ، من طبيعة كل ديانة حيث كما أسلفت ، فمن الواجب ان تؤثر كل نهضة جديدة على كل من النزعتين . وبقدر ما تزداد آراء القادة عمقاً ، بقدر ما يجعلهم ذلك أقرب الى التطلع الى تينك النزعتين ، أو على الأقل ، الى تجنب التطرف الداعي الى إبراز إحداها على حساب الاخرى . وهناك اثر آخر يجدر تسجيله الا وهو الاهتمام بانتاج الغزالي ، إذ بدأ كتابه الشهير إحياء علوم الدين بالانتشار في العالم الاسلامي في نهاية القرن الثامن عشر . لقد تعمق كل من جمال الدين الافغاني ومحمد عبده بتفكير الغزالي . ويبدو اثر الغزالي في تشديد الشيخ محمد عبده على الناحية الداخلية والحيوية في الدين .

وجاءت مناسبات خارجية أخرى تقرب بين ذينك الجناحين وتضعهما في وجه السيطرة الاوروبية على البلدان الاسلامية وتدعوها لمناهضة تسلل الثقافة الاوروبية وحضارتها المادية ، مناهضة شديدة ، زاد في حدتها نشاط المبشرين المسيحيين ، وكذلك المنافسة بين المسيحية والاسلام في الهند واندونيسيا وافريقيا . إن هذا العنصر اكثر من اي عنصر آخر سواه قد سيطر على حركة النهضة الاسلامية المعاصرة . وينجم عن

ذلك بلبلات وتشوشات في التفاصيل تحول دون إعداد لائحة تامة بالحركات العصرية . ورغم ان الخلاف قد نشب من جديد بين المحافظين على اساس العقيدة وبين الصوفيين كما سير معنا فيما بعد ، فان هذا الخلاف قد ظل محصوراً قدر الإمكان في جبهة موحدة ضد المسيحية . وقد تكون المظاهر خادعة في اكثرهما ، كما هي الحال في معظم القضايا المتعلقة بتاريخ الفكر الاسلامي ونشاطه . والعلماء غير المسلمين ليسوا وخدام الذين يجدون صعوبة في إرساء احكامهم . فأبطال المعركة انفسهم ليس لديهم افكار واضحة حول الموضوع ، فهم عرضة لتضليل ردود الفعل المتعاكسة الناجمة عن التيارات الفكرية والاحداث . كما ان اولوية المسائل السياسية هي التي تحول فضلاً عن ذلك دون حل المعضلات الدينية بشكل رصين .

ها قد حان الوقت للعودة الى محمد عبده . فبعد التحليل الدقيق العظيم الذي كرّسه الدكتور شارل آدمز لتعاليم الشيخ في دراسته عن « الاسلام والروح العصرية في مصر » ، لم يعد لي ثمة من حق في العودة الى نفس الموضوع . ففي كتاباته ومحاضراته وما أغزرها عالـج الشيخ محمد عبده عدداً كبيراً من المسائل ، بعضها بأسهاب ، وبعضها الآخر بإيجاز . ويمكننا اختصار المخطط الذي وضعه أمام المصلحين في أربع نقاط :

- ١ - تطهير الاسلام من التأثيرات والعادات الفاسدة .
- ٢ - اصلاح التعليم العالي الاسلامي .
- ٣ - إعادة وضع وأسس العقيدة الاسلامية على ضوء الفكر الحديث .

٤ - الدفاع عن الاسلام ضد المؤثرات الاوروبية والتحديات المسيحية .

وهذه النقاط الأربع مرتبطة ولا شك فيما بينها ، إلا أننا سنعالج كلاً منها على حدة نظراً لمقتضيات العرض والمناقشة .

سأعمد أولاً لدراسة هذه النقاط على التوالي ومن ثم الى تخطيط اتجاهات كل من الفكر والنشاط الاسلاميين ، ليس في الشرق الأدنى وفي مصر فحسب ، بل سيشتمل البحث قدر توفر المعلومات ، على الهند وسائر الدول الاسلامية ، لأن هذه المسائل قد احدثت أثرها في نفوس المسلمين في جميع انحاء العالم ، تارة تحت تأثير مباشر أو غير مباشر للشيخ محمد عبده وتلامذته ، وطوراً بدون أي أثر لهم وتبعاً لمسالك متباينة الى حد ما .

إن مفهوم تطهير الاسلام في تفكير الشيخ محمد عبده نفسه كان واسع الافق يتناول خطوطاً عديدة من خطوط التفكير والتطبيق المعاصرين . لكن النقطة التي لقي فيها محمد عبده تجاوباً سريعاً هي تلك التي سعى فيها الشيخ لاستئصال العيوب والمبالغات التي فعلت فعلها في حياة الشعب الدينية . فهنا وجد المفارقات الكثيرة التي تشكل الموضوع الرئيسي في هذا الفصل . وهذا ما جعله يحوز على محبة عدد كبير من العلماء السنة . فحتى اولئك المسلمون المنتمون الى الجمعيات الصوفية ، كانوا يقفون موقفاً معاكساً في وجه الجمعيات غير المنظمة ، والشيخوخ الذين يتبعون الطرق القديمة مستغلين في ذلك سذاجة الفلاحين والعمال ، اذ كان هؤلاء الشيخوخ يؤمنون بالارواح والخرافات السحرية ، ويدعون لتقديس « الأولياء » ، ويقومون بمبالغات كثيرة في احتفالات « المولد » . اما الحدود التي كان كل عالم يريد بلوغها وراء الشيخ محمد عبده ، فكانت تتعلق بالاحترام الذي

يكنه هذا العالم لمبدأ الاجماع . فكثيرون هم الذين قبلوا برفض تقديس الاولياء ، في حين شدد الشيخ محمد عبده على عدم ضرورة تقديس « الاولياء » والايان بشفاعتهم . وحتى في حياة الشيخ محمد عبده ، أظهر تلامذته تصلباً في الدفاع عن تلك الافكار . فهو بالنسبة للمبدأ كان يرفض قبول مبدأ السلطة أو التقليد بلا مناقشة كما يقال في الاسلام . وكان هذا الرأي بمثابة خشبة انقاذ للنزعة العلمانية الجديدة . الا انه اثار في مؤلفاته المنشورة كما في كتابه عن الفقه الموحد ، الديالكتيكية العقلانية التي عرفها الفقهاء القدماء . وتطرق تلامذته ومن بينهم الشيخ السوري رشيد رضا في اتباع هذه الطريق الى حد ينطوي على دلالة . فها هم يرفضون حدود التقليد المعترف به في نطاق مؤسسي المذاهب الاربعة ، والاقتصار في هذا التقليد على رأي من يطلق عليهم « السلف الاكبر » من فقهاء القديم ، كما تعرضوا للمفاهيم الحنبلية المتزمتة . وفي جريدتهم « المنار » جاء تأثير ابن تيمية بحل محل الغزالي ذي النزعة التوفيقية . وقد وجد جماعة المنار في ابن تيمية سنداً لهم لوقوفه في وجه فقهاء القرون الوسطى « وتجديدات » الصوفيين .

وقد اتخذ السلفيون على الصعيد الفقهي والاجتماعي طابع الحركة التطهيرية العقلانية ، في حين لبسوا على صعيد السياسة رداء جمال الدين الافغاني ، وانتشرت « المنار » ومتفرعاتها في اوساط التجار واصحاب الحرف ، حيث ضربت الصوفية اعرق جذورها . ونتج من جراء دعايتهم ان اعيد النقاش القديم حول الوجدانية الاستشراقية والصوفية واحتدت مناقشتهم مع الوقت كما اتخذت طابعاً عنيفاً . وحصل نتيجة ذلك خلاف بين علماء الازهر انفسهم ، الا انهم وجدوا لهم التأييد في اوساط اخرى .

ففي جزيرة العرب اتخذت الوهابية موقفاً مؤيداً لهم . فقد اصبح

لهذا المذهب أهمية كبرى لما كان يتمتع به الملك عبد العزيز آل سعود من نفوذ بين المسلمين - وقد رأينا كيف ان الوهابية نظراً لموقفها المتطرف تجاه ثلاثة مذاهب من المذاهب الأربعة ، قد تجاوزت في ذلك الحدود الفاصلة بين السنية والهرطقة . الا ان الوهابية بشكلها الجديد ، قد اتخذت طابعاً شديداً للتسامح بالنسبة لموقفها السابق ، إذ شكلت في القرن الثامن عشر صورة من صور الاحتجاج الفردي وسط عالم مليء بالمفاسد . واصبحت الوهابية في القرن العشرين حركة واسعة الانتشار لا يحيط بها الاخصام لان الوهابيين تطلعوا الى ابن تيمية كما تطلعوا الى اكبر عدد من فقهاء القرون الوسطى ، فمن الطبيعي اذاً ان تبدي السلفية عطفها على مذهبهم ومفاهيمهم حتى اطلق عليها في بعض الاوساط اسم « الوهابية الجديدة » ، لكن ذلك ليس من شأنه ان يرفع رصيدها بين الحنفيين والشافعيين والمالكيين في جامعة الازهر ، الذين اضعوا سلطتهم وامتيازاتهم في مكة بسيطرة الوهابيين عليها سنة ١٩٢٥ .

كما مدت يد المعونة الى جماعة المنار فئات اخرى في سائر البلدان الاسلامية ، لا سيما في شمالي افريقيا وفي الهند واندونيسيا . وتأسست في الجزائر « رابطة العلماء الجزائريين » لنشر تعاليمهم . كانت هذه الرابطة تناهض المرابطين والجمعيات الصوفية . وذهب هؤلاء الجزائريون الى ابعد مما ذهب اليه اهل « المنار » فهم فيما عدا دعاياتهم المطبوعة والشفوية قد بدأوا باحياء المدارس القرآنية الابتدائية في جميع انحاء البلاد بغية التأثير على الجيل الصاعد . وقد تكلفت جهودهم بالنجاح رغم المصاعب التي لاقتها . لكن مصير الرابطة اصبح قلقاً بعد وفاة رئيسها عبد الرحمن بن باديس سنة ١٩٤٠ . وعملت فرق اخرى مشابهة ، لكنها صغيرة ، في مراكش الاسبانية ومن ثم الافرنسية . كما انه على طرف

نصف الكرة الشرقي في سوماتره وجاوا بدأت روح « المنار » المصرية تنبث في حياة الاسلام في اندونيسيا .

وفي الهند تأسست جمعية مشابهة اسمها « اهل الحديث » أي اهل السنة النبوية ، وهي جمعية لها صحفها ومدارسها ومساجدها . وهي أسبق الى الظهور من جماعة المنار ، كما انها اشد تطرفاً ضد الاجماع والمدارس السنية الأربع . ويبدو أنه ليس لهاتين الجمعيتين من علاقة منتظمة في الوقت الحاضر ، إلا ان اهل الحديث شأنهم شأن السلفية ، يشددون في مواعظهم بشكل خاص على عدم تقديس الأولياء وسائر « التجديدات » الهندوسية وغير الاسلامية .

وكان يقف الى جانب المصلحين في وجه التقاليد الشعبية ، حلفاء من نوع آخر أشد تطرفاً منهم ، الا وهم العقلانيون من متطرفين ومعتدلين ، ممن يرغبون في إدخال الروح المصرية الى الفقه الاسلامي ، كما يحاربون عقلية القرون الوسطى في الشريعة ، ويمقتون تقديس الناس « للأولياء » مقتاً شديداً . فقد أثرت الثقافة الغربية في نفس المتسكنين بتقاليد الاسلام أنفسهم ، إذ نمت لديهم كره تقديس « الأولياء » والجمعيات الصوفية . وبإمكان الباحث ان يجمع مقالات علمانية كثيرة من الأدب المصري تتناول أحابيل المشايخ وأثرهم المعنوي على الشعب .

ففي رواية مصرية حديثة ، يرد اسم الشيخ مسعود « أحد وجهاء منطقته وزعيم شيوخ فرقته الاجلاء . » ويشير الكاتب الى التناقض الكبير في حياة الشيخ مسعود ، وكذلك الى كسبه وعدم قيامه بأي عمل مفيد . كما أشار الكاتب الى آيات التبجيل والاحترام التي تحيط بهذا الشيخ من جانب اتباعه من الفلاحين البسطاء .

« ماذا بقي من الضمير في صدر غرار خادع ليس لديه ثقافة ولا

له أصل ، بل عمد الى هذه الطريقة يختل بها قريبه توصلأ الى أسباب معيشته ؟! ومن هو الشيخ مسعود إن لم يكن رجلاً قضى عشرة اعوام بين جدران الازهر دون ان يتعلم شيئاً ؟ ومذ أحس اليأس من النجاح ترك الدرس للذين يكدون ويجهدون في سبيل تحصيله ، وهام على وجهه متشرداً متنقلاً بين القرى والساكر ! لقد تظاهر أولاً بالتقشف ، وتزىي بزي العلماء الزاهدين ، فلبس الصوف وأطلق لحيته وشعره ، وعاش أسير وحدته ، ولكن هذه المهنة لم تعطه شيئاً . فارتقى قليلاً ولبس عمامة عربية وخرج مدعياً انه عم للجميع وانه يستعمل الرقى والتعاويذ ويخفف الآلام عن الاشقياء ومنكودي الطالع ، فتبعه اولئك الذين يعتقدون بأن « الشيطان عم من لا عم له !! »

ورغم ان لفيفاً من العلماء قد تجمعوا ليطلقوا صيحة واحدة في وجه هؤلاء ، إلا ان حملتهم لم تكلل بالنجاح . فتارة ما يهبط نفوذ الجمعيات وطوراً ما يعود الى الارتفاع . وإذا كانت الجمعيات قد فقدت تأثيرها على الطبقة المتوسطة ، فان هذا الأمر أكيد ، لكنه في غمرة الصراع الناشب بين العلمانية والدين ملء الفراغ الذي ينجم عنها ، ليس بالامكان القول بأن القوى الدينية الفاعلة انما تعود الى اتجاه الوحدة الفكرية . وذاك ان هذه المرتفعات الفكرية لا يمكن ان يقيم فيها شخص ينتمي لطبقة متوسطة ، متعطش لاقامة علاقات شخصية .

ان الصوفية قد اخلت المكان إما للجمعيات الدينية الجديدة وإما لتكريم النبي محمد . إلا انه لم يحدث أي تغيير في درجة احترام الاوساط الشعبية لاصحاب الكرامات . ولعل خير دليل على ذلك المسيرة السنوية

التي يقوم بها في شوارع القاهرة اعضاء الجمعيات الذين يرفعون أعلامهم ،
يسيرون وسط الفبار وراء السجادة المقدمة . ليس هذا سوى دليل على
حيوية الجمعيات المثلة . وليست هي المرة الاولى التي يقف فيها اجماع
العامة في وجه اجماع العلماء .



— مبادئ الروح العصرية —

ان النقطتين الثانية والثالثة اللتين دعا اليهما الشيخ محمد عبده بقلمه ونشاطه انما تتعلقان بالتعليم العالي في الاسلام وكتابة الشريعة الاسلامية بطريقة تتفق الى حد ما مع الروح العصرية بدلاً من إظهارها على طريقة القرون الوسطى الفائرة . وتشكل هاتان النقطتان وجهين ايدولوجيين في نطاق حركة واحدة . فهما التهمة الضرورية لحملة التطهير في الاسلام ، على صعيد الثقافة الدينية ، وذلك ان السبيل الوحيد للوقوف في وجه الحركات المعادية وكذلك في وجه المادية والروحانية معاً ، ان هو إلا في تثبيت تعاليم الاسلام في لغة واضحة صريحة .

والمرض الذي قدمه جمال الدين حول التربية في كتابه عن دحض آراء الماديين قد شدد على العموميات بحيث لا يمكننا تكوين فكرة واضحة عن تفكيره . اما الشيخ محمد عبده الذي عارض مثالية جمال الدين الثورية ، فقد هدف الى توسيع قواعد التعليم لا سيما في جامعة

الازهر . وفي احدى مقالاته في الاهرام سنة ١٨٧٦ وكان وقتئذ لا يزال متأثراً بجهال الدين ، شدد الشيخ على وجوب تعلم المعارف العصرية الى جانب الكتب العربية التقليدية في الفقه وفي الدفاع عن العقيدة . وما هي الا سنوات حتى استطاع ، بصفته موجهاً للجنة الادارية في الازهر ، سنة ١٨٩٥ ان يدخل اصلاحات جديدة مفيدة . لكن جميع جهوده في سبيل توسيع البرامج قد باءت بالفشل نظراً لمعارضة العلماء . ولم يذهب حماسه سدى ، فقد عاش تأثيره في نفوس الشباب حتى بعد وفاته . وإذا كانت جامعة الازهر قد ادخلت اليها فيما بعد تعليم التاريخ والجغرافيا وعناصر العلوم الطبيعية ، فانما تم ذلك نتيجة اختار الروح الجديدة التي بذرها الشيخ محمد عبده في النشء الجديد .

وليس من الامور الغريبة ان يكون الازهر قد وافق مكرهاً على بعض التغييرات ، التي تناولت تنظيم الدروس بدون ان نتطرق الى روحها وجوهرها . إذ يمكن ان نفهم الموقف الملح الذي وقفه الوطنيون العلمانيون والفئات ذات النشأة الغربية ، تجاه الازهر . لكن مدرسة الازهر وقد تأسست قبل ثمانية قرون ، ينظر اليها العالم الاسلامي وكأنها حارسة الشريعة الاسلامية الحقة ، لا يمكنها ان تخفض جناحها امام ثورات عابرة . فضلاً عن ان التنظيمات التي حدثت في كل كليات الحقوق الاسلامية والعلوم الدينية واللغة العربية قبل سنوات ، قد سجلت خطوة في ميدان تجديد المناهج الدراسية . ومن الامور المسلم بها انه ليس بوسع الجامعة ان ترتقي الى مستوى اعلى من مستوى اصحابها ، فطبيعي اذن ألا يضعف شأن التقليد فيها .

ان هذه الملاحظات تنطبق ايضاً على سائر المدارس فضلاً عن كليات الشريعة القائمة في المساجد في البلدان الاسلامية الاخرى ، حيث يعود اسلوب التعليم الديني الى العصور الغابرة . ومن الطبيعي أن تتأثر هذه

المدارس الاخرى ، شأنها شأن الازهر ، بالروح الجديدة ، وطبيعي أيضاً ان يحصل التحول وتبدأ كما هي الحال بالنسبة للأزهر . وهكذا فان عملية قبل اوانها لا بد وان تدخلنا في مجال التنبؤ الصرف .

وكما ان المصلحين الأول قد ركزوا في البدء على المسائل الدينية ، فمن الطبيعي ان يركزوا على اصلاح التعليم العالي فيما بعد . وهذا ما يفسر لنا قلة الاهتمام التي اولوها ، عن خطأ كما نرى ، للتعليم الابتدائي ولحركة القضاء على الأمية . فاهتمامهم بالمدارس الدينية الراهنة كان يدفعهم الى الاعتقاد بأنهم بصدد إصلاح مستوى التعليم ولنتذكر انه لم يكن موجوداً في مصر ، في بداية هذا القرن ، سوى جامع الازهر وكلية دار العلوم التي تتفرع عنه . ولم يكن الناس قد تنبهوا الى ان التعليم مجزأ الى جزئين في مصر وغيرها من بلدان العالم الاسلامي وان التعليم الابتدائي والثانوي قد انفصل عن الازهر وان التعليم الذي يلي الثانوي بات يدرس في اوروبا وبيروت .

وطبيعي الا ينسى المصلحون موضوعات التعليم الثانوي . فقد شدد هؤلاء واتباعهم من بعدهم على تجنب إرسال شباب الاسلام وشاباتهم ، الى مدارس الإرساليات الاجنبية وضرورة تأمين مدارس إسلامية لهم تحل محل المدارس الاجنبية . ولم يكونوا يدركوا ان انشاء مثل هذه المدارس من شأنه ان يجعلها مشابهة للمدارس الاوروبية ويضعف من شأن الازهر في الوقت نفسه . وهذا ما حصل بالفعل إذ ان في القاهرة اليوم جامعتين عصريتين ، ولا يزال الازهر يبذل جهوداً كثيرة للوقوف معها على قدم المساواة .

وخلق ان نشير الى الهوة العميقة التي تفصل التعليم الديني عن التعليم العلماني في مصر ، والنتائج الخطيرة التي تنجم عن ذلك . فليس

من شأن هذا الفصل ان يبعد بين مدرسة ومدرسة وبين جامعة وأخرى فحسب ، بل نجم عن ذلك ايضاً تقسيم المجتمع الاسلامي . نشهد ذلك في المدن الكبرى حيث يقف السنيون بعنف في وجه ذوي النزعة الغربية وذلك في جميع التصرفات . من طريقة اللبس الى الغذاء الى المعادات الاجتماعية والملاهي والادب وحتى اللغة .

إن وجود هذه الهوة وضرورة سدّها هما اللذان بررا ظهور النزعة التجديدية . لقد سبق المصلحون العلماء انفسهم في طرائقهم الاصلاحية ، كما هي الحال لجميع الطوائف الاخرى فيما يتعلق بالاصلاح الديني ، واني اسمح لنفسي بنشر بعض ما كتبه في مكان آخر عن الشيخ محمد عبده :

إن تلامذته هم من اولئك الذين تعلموا على الطريقة الاوروبية . وذلك من ناحيتين . اولاهما ان ما كتبه الشيخ كان بمثابة درع واقية للمصلحين الاجتماعيين والسياسيين ، فان عظمة اسمه قد ساهمت في نشر اخبار لم تكن تنشر من قبل . ثم انه قد اقام جسراً من فوق الهوة السحيقة ، بين التعليم التقليدي والتعليم العقلي المستورد من اوروبا ، الامر الذي مهد للطالب المسلم ان يدرس في الجامعات الاوروبية دون خشية من مخالفة معتقده . وهكذا انفرجت مصر المسلمة بعد كبت . فقد ساهم الشيخ محمد عبده اكثر من اي شخص آخر في خلق اتجاه ادبي جديد في اطار الروح الاسلامية .

ولا يتبادرن الى الذهن ان جميع الذين تلقوا دراسة علمانية قد اعتنقوا مبادئ الشيخ محمد عبده الدينية او انهم حافظوا على حملتهم طيلة اربعين عاماً مرت على وفاته . ففي مؤلفاته المكتوبة يلجأ الشيخ محمد عبده الى اللغة التقليدية في الفقه والجدل السني . وقليلون هم الذين

استطاعوا ان يدركوا نقاط اختلافه مع لاهوتيي القرون الوسطى .
وإن ما اثر على نفوس قرائه العلمانيين تلك الروح التي عالج بها مسائل
العقيدة والتطبيق ، لا سيما القوة التي حارب بها التعليم التقليدي ، الذي
يريد الفقهاء المنتمون الى القرون الثلاثة الاولى لظهور الاسلام ان يضعوا
فيه نقطة الانتهاء ، عن طريق الاجماع ، ولا يصبح هناك اي مجال
للاجتهاد .

لقد ذم الاسلام التقليد الاعمى وحرّم اعتباره مادة
خالصة للايمان ، كما ذم القيام الآتي بالواجبات الدينية .
فالاسلام ينبع من العقل ويقع كله تحت الادراك ،
ووقف في حبه للآراء المرجحة ، وحمل على دعاة الجهل
معلناً ان الانسان لم يخلق ليكون مقوداً باللجام ، بل
كان مطبوعاً على انصياعه للعلم والمعرفة ، ومفطوراً على
الاستطلاع ودراسة الدنيا ، يستخرج الامثلة الناطقة في
تاريخ الغابرين . والاسلام ينهانا عن التمسك بما جاء به
آباؤنا ، ويعلمنا التفكير والاعتقاد على أنفسنا بعد الاستفادة
من سير الماضي والاتعاظ بالاحداث التي طوتها اسداف
التاريخ ، وهو ايضاً يطلق العقل من سلاسل قيوده
ويحرره من المحاكاة العمياء التي كبّنت نشاطه وحدت
من حيويته ، ثم يقيمه حكماً يقضي بالقسطاس المستقيم ،
ويقرر بما أوتي من حكمة وفصل .. فليس للعقل ان
يقف خاضعاً إلا امام الله وحده وإلا امام اصول الدين
التي نزل بها القرآن .. أما فيما عدا ذلك من حدود
وقيود فما من حاجز يحول دون نشاطه ، وما من قوة
تمنعه من التأمل فيما يعيش في ظله .

إن أثر هذه الأقوال على الأجيال الصاعدة ، تلك الأجيال التي تشدد على وجوب إعمال العقل في مجال عمله ، كان يزداد قوة بقول الشيخ بأنه ليس هناك من خلاف بين الديانة وبين العلوم الطبيعية ، وأن القرآن يأمر الناس بالدراسة العلمية ، « وان واجبنا الأول هو ان نسعى بكل قوانا وجميع قدرتنا لنشر العلوم في بلادنا . »

إن الحظ المشجع في كل ذلك بالنسبة لدعاة التحرر في الاسلام هو رفض السلطات الدينية ثم تلك الضمانة بأنه لا يوجد خلاف بين الاسلام والعلم ، وهذه الضمانة وذاك الرفض لا ينجبان عن طريق علمنة التعليم بل هما من صميم الشريعة الاسلامية ، وهذا ما يحزر هؤلاء الدعاة ممن يسمونهم متزمتو الازهر ، « ويسمح لهم بالصمود في وجههم . »

لكن هذا الفاصل بين التعاليم العلمانية والدينية هو الذي ادى لهذه النتيجة الخطرة : اي ان مبادئ الحرية اتخذت تأويلاً يختلف اختلافاً كبيراً عن تفسير الشيخ محمد عبده . فرجل الدين « يعرف الحدود » التي « يسمح فيها الدين » باستعمال العقل . أما بالنسبة لمن يلقي تعليماً علمانياً فانه يرى في هذه التفسيرات اثراً كبيراً لذاتية مفسريها . وهكذا نرى القطيعة تزداد بين كل من التعاليم الدينية والعلمانية بازدياد انتشار هذه الأخيرة . ولندع الآن الاتجاه العقلاني الصرف الذي لا يعترف بأية عقيدة دينية (وهذا الاتجاه موجود رغم ضآلته في البلاد الاسلامية) لكي نهتم فقط بهؤلاء الذين ظلوا على ولائهم للاسلام وهم الاكثرية ، فنرى أن الحركة الفكرية قد انتشرت بصورة متوازية مع الفكر الغربي في القرن التاسع عشر .

ولا يمكننا ان نقدم في إثبات ذلك افضل من محاضرات البروفسور . ك. ك. ج. ويب حول « الديانة والتفكير العصري » . يقول الكتاب

انه في القرن الثامن عشر استند اخصام الديانة المسيحية الى ثلاث فرضيات .

١ - ان الله الذي يمكن إثبات وجوده بالطرق العقلانية هو كائن استشرافي متميز كل التميز عن العالم الذي اوجده عن طريق إرادته .

٢ - تحافظ الديانة المسيحية على بقائها وأنها تزول بزوال الكتابات التي تقول بأنها نابعة من إرادة الله وغايته وهي بالتالي (إذا ما فهمت على حقيقتها) عديمة الخطأ .

٣ - والجزء الاخير الذي يأتي به الدين إسماعاد المرء في الآخرة او عدم انصاعده .

وتشكلت في القرن التاسع عشر آراء جديدة لدى المثقفين حول هذه النقاط . إذ حلت محل اللاهوت العقلي الذي هدمه كانط ، الطريقة الجديدة في الدفاع عن الدين الا وهي وعي الوجدان الإلهي في النفوس البشرية . إن هذا الاتجاه لاعتبار الله استدنائياً لا استشرافياً قد قوي مع مبدأ التطور السائد في ذلك العصر . فضلاً عن ان تطبيق هذه الفكرة التطورية (وهي لا تمت بصلة الى مذهب الاصطفاء الطبيعي لدارون) على الحياة الاجتماعية والثقافية ، شجع على انتشار مفهوم جديد للتاريخ ، ينطبق على الكتب الدينية من يهودية ومسيحية . وهذا المفهوم التاريخي يقضي بالنظر الى كل نظام فكري بالنسبة للنظام الذي سبقه اي للمكان الذي احتله في التاريخ على اعتباره مرحلة من مراحل التطور المستمر . وهكذا نرى ان الكتب الدينية تعبر عن وقائع جاءت في عصرها وهذا ما يميزها عن الوقائع الحديثة . « فمجرد ان التوراة اتى على ذكر بعض الاحداث ، لا يكفي لاثباتها وتقييمها دينياً . كما

ان ما نراه صحيحاً وحقيقياً من ناحية أخرى ، لا يفتقر الى ما هو ضروري لجعله غرضاً من اغراض الايمان او قاعدة من قواعد التطبيق ، طالما اننا لم نجد له النمط الخاص به ، ، هذا على الرغم من ان قيمة التوراة التي لا تحدد سواء من الناحية الاخلاقية او الروحية او الدينية ، ، لا تزال مقبولة لدى العقول المؤمنة . كما انه من ناحية ثالثة ، نرى ان عودة الفكر الاوروبي الى المفهوم الاغريقي القائل بأن الحضارة حسنة بحد ذاتها ، قد اضعف اهتمام البشر بحياتهم الآخرة ، وحضهم على مواجهة الامور على وجهين نوعاً ما . وإن المحاولات التي جرت للقضاء على ثنائية وجهات النظر هذه ، عن طريق البحث عن القيم الدينية في داخل هذا العالم وحضارته وليس في خارجها ، إن هذه المحاولات قد اتحدت بالاتجاه الشامل الى الاستدناء والايمان بالتقدم ، ، ناموس التاريخ البشري .

ومن الامور غير المجدية ان نتابع النقاش حول ردات الفعل الحديثة للتفكير المسيحي ضد اللاهوت الاستثنائي . فهذا لا يدخل في نطاق موضوعنا . وإن ما وددت الإشارة اليه هو ان المواقف السنية في الاسلام متوازية مع مواقف الاوروبيين في القرن الثامن عشر تجاه الديانة المسيحية ، كما وان انتشار العلمانية في البلدان الاسلامية طيلة المئة سنة ، قد جعل مثقفي المسلمين عرضة لنفس التأثيرات التي زعزعت التفكير الغربي بالنسبة للمسائل الدينية . واذا ما اعتبرنا ان نفس العلل تؤدي الى نفس النتائج من الواجب إذن ان ننتظر قيام نوع من التحول المباشر في التفكير الاسلامي . فالى اي حد يمكننا ان نتحدث عن هذا التحول .

سأعمد في سبيل الاجابة على هذا السؤال الى عرض انتشار الروح

العصرية ، في مصر أولاً ومن ثم في الهند . كما واثنا علينا ان نتحدث عن تركيا وفارس ، بالنسبة لفائدتها الداخلية وكذلك قصد المقابلة . الا ان أوجه الثورات العصرية لما تبحث بعد في هذين البلدين ، لذا أرى من الأفضل عدم التعرض لهما كيلا اعتمد المواد السطحية والأحكام الراهنة .

ارى من المستحيل العثور على كاتب عربي مسلم وقف موقفاً مشابهاً للمفهوم الذي تحدث عنه البروفسور ديب في القرن التاسع عشر من الأسباب التي تبرر ذلك ان القليل القليل من العرب قد تناول هذه الموضوعات ، اللهم الا رجال الدين والمبشرين المسلمين . كما انه يصعب البحث عن امر كهذا في كتابات العلماء أنفسهم ، لأن هؤلاء لم يتأثروا بالأفكار العلمانية وبالتفكير الاوروبي الحديث .

ولعل في هذا يكمن الفارق الرئيسي بين الغرب المسيحي وبين العالم الاسلامي . ففي حين ان رجال الدين انفسهم في الغرب هم الذين يعطون للعقيدة الدينية شكلاً جديداً ، وفقاً للأفكار الفلسفية والتاريخية السائدة ، لا يمكننا العثور على نشاط مشابه بين الفقهاء المسلمين ، الا على نطاق محصور جداً ، كنشاط الشيخ محمد عبده الذي اشرنا اليه . فموقف غالبية العلماء السنيين يشبه الموقف الذي وقفته سلسلة اصحاب الرتب الكاثوليكية الرومانية تجاه الموضوع نفسه في الحضارة الغربية . وهذا الموقف يقضي برفض قاطع لا يرد لكل تسامح بشأن العلوم والفلسفات الجديدة . فليست هذه الامور بالنسبة اليهم سوى أهواء وترهات وأحلام شيطانية تساور المجانين . فقبل ألف عام واجه أسلافهم هجوم الفلسفة اليونانية وهم لا يزالون على موقفهم . فلو كان الاسلام كما يرون ، وحياً إلهياً ، فان التاريخ سيعيد نفسه . ولا بد للقوى المادية التي قضت العناية الإلهية في حكمتها بتسرب الضلال اليها حيناً ما ، من ان تتراجع القهقري بلا

ريب . فالاسلام لا يحتاج الى تعريض ، ولا الى الرجوع الى تفسير القرآن ببساطة ، ولا ان يترك ميراثه من التقاليد والشرائع . فحين يقوم دعاة الاصلاح للدفاع عن المؤسسات الدينية التقليدية ، نرى انه حتى فئة المحافظين لا ترى ضيراً في الرد على تقاريفهم ، حتى ولو تعارضت مع نمط التفكير القديم .

وليس مدعاة للدهشة ان تعتبر غالبية علماء المسلمين ان الغرب من أرباب المادية المحضة . فهم يجهلون ما هو وراء المظاهر الخارجية للحضارة المادية في الغرب ، ويحكمون عليها بالنسبة لأثرها على الحياة الاسلامية وكتابات المسلمين ، آثار لا تمت بأية صلة للثقافة الغربية . ورغم الدعوة الملحة التي قام بها الشيخ محمد عبده لاقناعهم باللجوء الى العلوم ونشرها ، فإن التعليم الازهري لا يزال يعلم الطلاب لمحات موجزة جداً حول ميدان العلم والفكر . ولم يدخل نظام اللغات الاخرى في برامج التعليم الا قبل سنوات قليلة . ويمكننا ان نأخذ فكرة عن مدى خطورة الحالة ، اذا ما رأينا انه من الصعب السماح بنقل كتاب اجنبي يمت بصلة الى الفكر والفلسفة نقلاً أميناً . واذا ما احدث هذا العمل فعلاً ، فان هذه الترجمات تأتي غير مفهومة ، الا بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون تمثيلها ذهنياً بشكلها الاوروبي . كما وانه علينا ان نعترف بأن المعلومات الفلسفية والعلمية لدى الطلاب الازهرين رغم سطحيتهما لا تفوق غالبية الطلاب من حملة الشهادات الثانوية وكذلك الجمهور الذي يقرأ .

لذا نرى الحركة التجديدية لا تمت بصلة لغير المثقفين العلمانيين ، وهذا اذا وضعنا على حدة حنابلة « المنار » من الوهابيين الجدد . ولكن كيف يمكننا ان نقيم محتواها اللاهوتي ؟ نادراً ما تظهر هذه الحركة في الكتب والمقالات ، رغم انعكاسها في ردود العلماء على العلمانيين لكنه

بوسعنا ان نتأكد ان الفقهاء يشوهون في مناقشاتهم آراء الذين لا يقفون
في صفهم ويغيرون مضمونها بغير أمانة . وان تشريح حركة فكرية عامة
لمن الامور الشديدة الصعوبة . لكن اثر دعاة التجديد قد ذهب أبعد
من ذلك إذ رفضوا تحديد موقفهم ورأيهم . فبدلاً من ان يتخذ المجددون
لأنفسهم تياراً فكرياً يرتكز على أسس سليمة وعقلية ، راحوا لاقتحامهم
الى مذهب ينتمون اليه ، ينزلقون في مناهات فردية ، ويفوصون في
مخاطر خفية .

على انني سأغامر بعرض خلاصة عامة . لم يكن للثقافة العلمانية اثر
بعيد في زعزعة الاسس اللاهوتية في الاسلام . فبقدر ما حاربت الثقافة
للمصرية نزوات الصوفية وانحرافاتهم ، فانها ساهمت في تقوية النزعة
الاستشرافية السنية . وإن تحليلاً دقيقاً (ودقيقاً جداً) لا بد وان
يكشف لنا ان الاستشرافية السنية لا تعتمد إلا على شكل من الايمان المبهم بالله
وإن ارتكزت على التعبيرات الاسلامية التقليدية .

كما وان المبادئ النسبية أو التطورية ليست من ناحية أخرى غريبة
عن التفكير الاسلامي . سنعود الى ذلك في حديثنا عن آراء المسلمين
بالتاريخ . ولكن لنقل منذ الآن أن العقيدة الاسلامية التي تتعلق بالديانات
المتلاحقة التي يفوق جديدها قديمها نضوجاً ووعياً ، ان هذه العقيدة قد
أعطت التاريخ مفهوماً جديداً . وفي ذلك تقول الشريعة الاسلامية بأن
القرآن هو الوحي الاخير الكامل ، وهذا يعني ان التطور التاريخي قد
وصل الى نهايته مع القرآن .

كما ان الاصلاح الوهابي هو ايضاً برفضه « الاضافات » و « التجديدات »
العائدة للقرون الوسطى والحديثة أيضاً ، قد فتحت الباب أمام الدراسة
النقدية للمؤلفات التي وضعت في القرون الوسطى عن السنة والشريعة .

واصبحت تلك الدراسة بالنسبة للمجددين سلاحاً تبريرياً لا يستغنى عنه ، رغم ان استعماله لم يكن حاذقاً (كما سنرى فيما بعد) . فبإمكاننا ان نرى الى أي حد قد طرأ تغير على « علم السنة » في العصر الوسيط ، حين امر مجلس علماء الازهر سنة ١٩٤١ إعداد مجموعة جديدة لكافة الأحاديث « الصحيحة » ، فضلاً عن مجموعة للأحاديث المغلوطة المسماة (بالاسرائيلية) ، والتي نجدها في ذيل التعليقات القديمة . وهذا العمل يقتضي بلا شك دراسة نقدية للكتب التي كان الجميع يعترفون بسلطانها الى حين قريب .

ولم يدخل القرآن بخلاف السيرة في مجال النقد التطوري . سوى ان قلة ضئيلة من المفكرين الهنود وبعض الاشتراكيين العرب قد تجرأوا على الشك بأن يكون القرآن غير كلمة الله ، وان كل ما ورد فيه صحيح وحق وشرعي .

ذلك كان الموقف الفقهي الذي وقفه المجددون إذا ما نظرنا الى الامور من خارج ، وهو موقف يختلف أشد الاختلاف عما كنا ننتظره بعد تحليلات الاستاذ ويب . لكنه رغم هذا التوافق الخارجي نرى ان الحركة العلمانية وتغيير العالم القديم قد خطت خطوات بعيدة . لكنه من غير الحق ان نعتبر هذه الحركة مستوردة بأكملها من الغرب . ففي كل حضارة متطورة ، بما فيها الحضارة الاسلامية في العصر الوسيط ، نعتز على نوع من العلمانية على درجات متفاوتة ، وهي اما تكون صريحة واما سرية . والعلماء انفسهم قد ساهموا في نشر العلمانية لأن أثر الجمعيات الصوفية هو الذي حارب بصورة رئيسية الروح العلمانية بين الطبقات المثقفة ، في العالم الاسلامي . والعلماء بإضعافهم هذا الاثر لم

ينجحوا في انشاء اثر مكانه ، الا بمقدار ما ساهموا به في المجتمعات الدينية الجديدة التي منتحدث عنها بايجاز .

وهكذا فان التأثيرات العلمانية التي تسربت من الغرب دخلت الى بيوت نظيفة ، تحملها العلوم على انواعها ، والاقتصاد السياسي والادب الغربي ، فضلاً عن الاثر الذي احدثه التعليم العلماني على نوعية الحياة الاجتماعية القديمة ، وكذلك انتشار وسائل النقل والصناعات المدنية وغيرها من انواع التسرب الغربي . ومن الملاحظ انه في العالم العربي لم تدخل الفلسفة الغربية الا قليلاً ، بخلاف ما هي الحال في الهند . ولم تصطدم الاستدائية للفكر الغربي بالتيار الاستشرافي الاسلامي المسيطر ، بصورة واعية . فلا اظن ان عربياً واحداً او مصرياً ينسك بقراءة كتب اللاهوت الغربي ، كما ان دراسة الفلسفة الغربية في الجامعات المصرية ليست شديدة الانتشار .

لهذا فانه يستحيل على المسلم الذي يتلقى تعليماً علمانياً على النمط الغربي ان يتجنب اثر التفكير الغربي ، يظهر في نشاطه الثقافي . واذا لم يتخذ هذا الاثر شكلاً دينياً فانه يوحى للمرء باعتناق قيم انسانية او غيرها ، تنطلق من الحضارة الغربية ولتطبيق مفهوم التطور دون اكتراث للحدود التي يسمح بها الفقه الاسلامي بقول آخر ، ان التعليم الغربي يحض العالم الاسلامي نوعاً ما على اعتبار الاشياء من وجهتين اثنتين ، شأن مجتمعنا الغربي ، حتى ولو كانت هذه الثنائية مقنعة الى حد ما بالايان السني . من هنا اذن دخل التفكير الاسلامي نوع من التور جديد ، الا ان المسلمين لم يدركوه ادراكاً تاماً ، لذا يصعب عليهم ان يحددوا خطوطه .

ولا يتبادرن الى الذهن ان دعاة الثقافة الغربية هم جميعاً من ذوي

التفكير العلماني او المعادي للدين ، هذا وان كان عدد كبير من المثقفين يهتمون القيام بالواجبات الدينية . ولا يتناول بحثنا في هذا الفصل اولئك الذين اصبحوا علمانيين بصورة نهائية ويرفضون جميع الموجهات الدينية في الاسلام . فمعظم اولئك الذين يطلق عليهم القرآن اسم « الضالين » ، لا يهتموننا كثيراً ، فهم يكونون قضية تتعلق بالمجتمع الاسلامي ، قضية الاخلاق السائدة في مجتمعنا نحن ايضاً ، تطرح حين يكون الايمان بالثواب والعقاب الازليين في الحياة الآخرة قد وضع جانباً ، او انه خلا من كل اهمية . وبوسعنا ان نتعرف على خطورة هذه القضية في مكان من الغرب المسيحي ، اما في الشرق الاسلامي فالقضية لا تسكاد تظهر بعبارات دقيقة حتى وقتنا هذا .

ان عناصر القضية ليست متشابهة في كل من الديانتين ، نظرياً ، لان المذهب الأخلاقي في الاسلام يرفض كل نوع من انواع النفعية . الا انه لا يمكننا ان ننفي رغم ذلك ان الخوف من العقوبة قد احدث تأثيراً رادعاً على غالبية جمهور المسلمين . والبراهين كثيرة في مصر كما في تركيا على وهن الاخلاق التي تنجم عن ضياع عقيدة دينية فعلية . والهجمات العنيفة الكثيرة التي يشنها العلماء على هذه المظاهر هي ابعد ما تكون عن الاقناع لانها تعتمد اكثر ما تعتمد على الايمان بهذه العقوبات لتتخذ لنفسها اثرأ أبعد وكثيراً ما توضع المخالفات العادية لقانون العادات التقليدي في مجموعة الخطايا الحديثة . وكل ما وصل الي ان جماعة المنار وحدها قد اجرت بعض المحاولات للتعبير عن مبادئ الاخلاق الاسلامية على شكل قيم اجتماعية . لذا اقترح تحديد صفة « المجددين » وحصرها بأولئك الذين يهتمون بدينهم ، اهتماماً عميقاً في بعض الاحيان ، ولكنهم غالباً ما يشعرون على درجات متفاوتة انهم يواجهون تحدي العقيدة التقليدية والتزمت الذي يتذرّع به المحافظون لتثبيت المؤسسات الاجتماعية

التقليدية في العالم الاسلامي . والمسائل المختلف عليها انما تتعلق بصورة رئيسية بالواجبات العملية والمؤسسات الاجتماعية في الاسلام ، في نظر غالبية المجددين . ولا يوجد سوى شخص او اثنين شذّا عن القاعدة ليرفعا النقاش الى مستوى الفلسفة ، حيث تبطل المجازات القديمة التي تعبر عن عقائد الاسلام (وهي مجازات ولا تزال مقبولة وحية في نفوس المحافظين) ، ولكي يستنبطوا بالنتيجة مجازات جديدة تتفق بشكل دقيق مع نظرهم الموسعة للعالم . وانهم بعملهم هذا انما يبددون بعض الاجزاء من الديني الاسلامي ، لان تلك ديانة مرتبطة الى حد ما بمجازاتها .

ولا نجد حتى الآن الا في الهند وفي تركيا نوعاً ما ، مجددين شرعوا بأعادة النظر في أسس الشريعة . اما في الامكنة الاخرى فان المجدد لا يختلف عن المحافظ لاهوتياً الا بمقدار ما يبين تبريراً جديداً للاسلام تبعاً للخطوط « التجديدية » السطحية نوعاً ، والتي من شأنها ان تسترعي انتباه القارئ السطحي « في روحه التجديدية » وحين نعود في الفصل القادم الى النظر في المحتوى الديني لهذا التبرير ، سنرى انه موجه على الغالب ضد المسيحية اكثر منه ضد السنية المحافظة . الا ان كثيراً مما يبدو وكأنه جدال ضد المسيحية انما هو في الواقع تبرير موجه نحو المسلمين من اهل الشك . فان غرض المبررين هو ان يبرهنوا على مصدر الديانة الالهية وعلى نمط العيش الاسلامي بغية اقامة وتقوية قواعد اخلاقية تستطيع ان تقف في وجه الغارات العلمانية الفعالة . ورغم انه بإمكاننا ان نندد بالروح العدائية للمسيحية التي ينطوي عليها هذا التبرير ، فخليق بنا في رأيي ، ان نتطلع الى الغرض الحقيقي بعين العطف . فالهم هو اخلاص النية في تلك الجهود لحصر شر مستفيض وللحفاظ على روح الاحترام والحس الاخلاقي الداخلي الذي نسميه « صوت الضمير » .

الا انه ونحن نهتم بالروح العصرية ، علينا ان نتجنب المبالغة في امر

انتشارها واهميتها . كما وانه علينا ألا ننقص من شأن قوة الاسلام المحافظ وتأثيره . ففي البلاد العربية ، فيما عدا مصر نرى هذا الاسلام المحافظ يسيطر في كل مكان . فروح التجديد نادرة ، فيما عدا المدن الكبرى ، في سورية والعراق أو بين مسلمي افريقيا المغربية . حتى في مصر ، نرى العلماء يراقبون بحذر النشاطات التجديدية ، مستعدين للأطباق عليها اذا ما تجاوزت قليلا الحدود التي فتحها لها الشيخ محمد عبده .

ان الحماس للسنة التقليدية بحذافيرها انما يستند ، كما بوسعنا ان نعرف ، الى اعضاء مجمع العلماء أنفسهم . فحين نشر الشيخ علي عبد الرازق في سنة ١٩٢٥ شرحاً يطالب فيه بالغاء الخلافة والفصل بين الشؤون المدنية والقانون الديني ، صدر قرار اجماعي عن مجمع علماء الازهر ينهم الشيخ باعتناق آراء مخالفة للشريعة ، ويخلعه ويعلن انه غير كفؤ للقيام بأية وظيفة دينية . وفي سنة ١٩٣٠ نشر شيخ آخر هو محمد أبو زيد طبعة من القرآن ضمنها ملاحظات ينتقد فيها الشروحات القديمة ويفسر اللجوء للخوارق بصورة طبيعية بحتة . ورغم ان غاية الكتاب كانت تشجيع الجيل الجديد على دراسة القرآن ، فقد صادرت الشرطة الكتاب ، وصدر أمر بمنع الكاتب من الوعظ او اقامة الاجتماعات الدينية .

ولم يفلت الاساتذة العلمانيون من تلك الحملة على الهراطقة . وهكذا فإن تهديم الشعر الجاهلي من جانب الدكتور طه حسين الشهير وهو احد كبار العلماء العرب في جامعة القاهرة الحديثة ، قد أثار موجة من الاستنكار . كما وبوسعنا ان نورد اخبار حملات مشابهة موجهة ضد أساتذة مغمورين في مصر ، لمجرد قيام الشبهة عليهم . لقد حاز شيوخ الازهر في وقوفهم ضد الحركات التجديدية على تأييد جماعة المنار ، دون

ان يرضوا بذلك على كل حال ، لأن عنف هؤلاء لم يأل جهداً في إثارة
الشعور الشعبي ضد المذنبين وحمل السلطات الازهرية والمدنية احياناً ،
وكانت تتهرب ، على معاقبتهم بشدة .

ورغم ان شيوخ الازهر قد مثلوا دور القيم على الاخلاق العامة ،
فقد تنبهوا كيلا تنسم السنة بطابع الرجعية ، وحرصوا على الظهور بمظهر
« التجديدين » ، و « العصريين » الى حد ما . وهكذا فمن الملاحظ ان
كلاً من المجددين والمحافظين لا يناصرون بعضهم البعض العداء ، باستثناء
بعض المتطرفين . ان سبب هذا الاعتدال وتجنب اللجوء الى العنف من
الطرفين ، انما مرده فضلاً عن الضغط الخارجي الذي اشرنا اليه ، الى
روح التسامح والتفهم الخاص بالاسلام .

حتى ان هذا الروح قد قاد كلاً من الجانبين للتعاون في مجال من
اهم المجالات في العصر الحديث ؛ اعني تلك الجمعيات الدينية او الحلقات
الدينية التي حلت محل الجمعيات الصوفية بين الطبقات المتوسطة من ابناء
المدن . ان هذه الطاقة التجديدية نفسها راحت تبحث عن مخرج لهذا
الحماس الفردي ، وها هي تعثر عليه في الجمعيات الجديدة (جمعية الشبيبة
المسلمة) وجمعية التوجيه الاسلامي الخ .. وكثير من هذه الجمعيات
يدين بقوته وطاقته الى اعضائها المنتمين للطبقات المثقفة بصورة خاصة
فضلاً عن الفروع الموزعة في سورية والعراق وكذلك في غالبية المدن
المصرية . وصحيح ان هذه الجمعيات انما تتميز بالمظاهر الخارجية للدين
اكثر مما تتميز بالروح الدينية الداخلية ، الا انها تحتل في الوقت الحاضر
مكانة خاصة في الحياة الدينية لهذا الشرق المسلم لانها اداة تبريرية حديثة
ووسيلة لتثبيت سنة العبادة .

وحين نتجه الى الهند ، هذا المركز الحيوي للتفكير الاسلامي ،

سنجد فيها خطوطاً عديدة تذكرنا بمصر ، واخرى تنبئ عن تطور يجري تبعاً لخطوط مختلفة . فالهند لها ازهرها ، الا وهو دار العلوم في ديوبند المتمسك بالمذهب المدرسي وبسنة العصر الوسيط ، الا انه يجدد بمقدار ما هو يناضل لألغاء « التجديدات » واعادة الاستشرافية الصرفة . وللهند ايضاً مصلحوها اثنئون المتحررون ، ممن ينتمون لمدارس عدة وهم متحررون بمقدار ما يوافقون على تحسينات صغيرة بغية الاستجابة لضغط شروط الحياة العصرية .

وفي الهند مؤسسة نموذجية هي ندوة العلماء في لوكنو التي اسسها محمد شبلي الملقب « بالنعماني » (المتوفى عام ١٩١٤) . والهدف الذي قصده شبلي هو ادخال النقد الادبي والتاريخي في الاسلام الهندي . كما سعى الى حل مشاكل الفلسفة العصرية على ضوء التفكير الاسلامي . رغم ان المحافظين قد نسبوا اليه لجوءه الى الطرق العقلية البحتة . ولعله المعادل الهندي الاقرب الى الشيخ محمد عبده ، رغم ان اندفاعه لم يحمله على نقل الفقه الكلاسيكي نحو الروح العصرية اكثر مما حمله على الرجوع نحو السنية المتحررة ، وذلك رداً على ما كان يعتبره تجديداً علمانياً مبالغاً فيه : وحركة المنار التي تعتبر نفسها اصلاحية مع كونها في الاساس تقليدية ، يبدو ان مقابلتها الهندي ليس اهل الحديث فقط بل ايضاً « حركة السراط » التي لا اعلم عن نشاطها شيئاً سوى ما ورد بايجاز في كتاب السيد ولفرد سميث .

وعرفت الهند فيما عدا ذلك اتجاهات في التفكير ذهبت الى ابعد ما شهدناه في الشرق الادنى . واسباب ذلك عديدة . فالتعليم العالي على النمط الأوروبي يعمل في الهند قبل ان يعرفه الشرق الادنى بوقت طويل كما يتناول من أبناء الشعب قسماً يزيد في عدده عن مصر . فكثيرون من المسلمين العلمانيين المثقفين مدينون لهذا التعليم بثقافتهم .

ولعل هؤلاء يمثلون نسبة مئوية تزيد على النسبة الموجودة بين الطبقات المثقفة في الشرق الأدنى إلا أن عددهم أكثر ارتفاعاً كما أن عدد المسلمين المثقفين ممن يحتلون مراكز رفيعة في طائفتهم كقادة أو كإساتذة هو أكبر أيضاً في الهند . كما أن وضع المسلمين الهنود المستقل والحرية النسبية التي يتمتعون بها بالنسبة لتدخلات الحكومة يضعهم في مأمن من نتائج تفتيش السلطات الدينية ورقابتها ، ويشجعهم على التعبير عن فلسفتهم الدينية الخالصة بحرية أكبر . وهكذا فإن الروح التجديدية في الهند تشكل حركة علمانية يقوم عليها موظفون ورجال قانون وملاكون وإساتذة جامعات يقفون جميعاً في وجه العلماء المحافظين والجمعيات الصوفية .

هذه الواقعة تبرر للوهلة الأولى مواجهة السيد سميث للحركات الإسلامية العصرية في الهند من الزاوية الاجتماعية الاقتصادية إلى درجة أن ناشره قال « أنه يحول الأيديولوجية الدينية إلى مفهوم طبقي يشدد عليه باستمرار » ولو وضعنا الوقائع التي يدرسها في غربال التحليل المذهبي الدقيق الذي تتخذه عقائدية شبابنا الاشتراكيين ، لما دهشنا إذا رأيناها تحتوي على القليل من الحبوب والكثير من الزؤان .

ورغم أنني لا أستطيع أن أجاريه كلياً في نقده الهدام ، فإن ذلك الباحث في الشؤون الإسلامية الذي ينتقل من الشرق الأدنى إلى الهند لا بد أن يلاحظ فيها صبغة سياسية أعمق تكتنف الحركات الدينية . وإذا كان لهذه الحركات شكل اجتماعي أو اقتصادي قابل للتجديد فهذا لا ينفي إخلاص القادة في ذلك كما لا ينفي تلك الصفة عن الجمهور الهندي وبخلاف ما يجري في البلدان العربية ، لا يمكن للإسلام في الهند أن يتحرر من واقع أنه نشأ قبالة الغالبية الهندوسية الوفيرة العدد وهذا ما يدخل في الضرورة معطيات سياسية واجتماعية

الى مضمار الحياة الدينية . يضاف الى ذلك ان سلسلة المفاوضات الاجتماعية والعنصرية ضمن الطائفة تحض على الاعتبار بأن المواقف الدينية تنطبق فيها بشكل دقيق على مختلف طبقات المجتمع . وبما ان التركيب الاجتماعي للطبقات المثقفة قد تأثر كثيراً بالتربية والافكار الانكليزية في داخل اطار الادارة البريطانية ، فمن المحتم اذن ان تكون « الايديولوجيات » الدينية في الهند المعاصرة مكيفة على درجات متفاوتة سواء بالانجذاب او الكراهية تجاه الافكار البريطانية . والادارة البريطانية .

وبما ان المبدأ الاساسي للمصرية ينحصر في المطالبة بحرية دراسة المصادر وتطبيق الفكر الحديث على تفسيرها ، دونما اهتمام بالنظريات التي جاء بها الفقهاء الاقدمون او رجال القانون الاول ، فإن الحركات التجديدية هي على العموم شخصية وفردية تتلاءم اقل من غيرها مع الحركات التي تركز على السنة ، مع كل منظمة . والميزة الواضحة التي عرفت بها الحركة الهندية المجددة الاولى التي قادها سيد احمد خان (المتوفى عام ١٨٩٨) هي طابعها النظامي . وهي مدينة بهذا النظام لتأسيس كلية عليكرة عام ١٨٧٥ التي تحولت عام ١٩٢٠ الى الجامعة الاسلامية التي تطلعت الى مزج التعليم الديني بالدراسات العلمية الحديثة . وان تشديد مؤسس هذه المدرسة على البرهان عن حقيقة الاسلام نظراً « لملاءمته للطبيعة » قد ادى الى اعطائها اسم مدرسة نيشاري . وقد اعرب جمال الدين الافغاني عن سخطه على تلك المدرسة في كتابه « الرد على الدهريين » اذ قال :

الكلية النيشارية جذر الفساد ومصدر السوء والشور وستكون سبب خراب البلاد . والنيشاريون يبدون لاعين المجانين والسفهاء كالامناء وكالحجج العلمية ، مع ان الغاية التي قكن وراءهم تتلخص في

توسيع حدود الحيانة . وهم ينخدعون بالالقاب والصيغ الفكرية فيدعون
انهم قادة ، وانهم رؤساء ، مع انهم يتخبطون في اسفل درك من
الجهل وفي ادنى درجة من سوء الفهم .

على الرغم من الهجمات العنيفة التي شنها العلماء المقاتلون ، فقد
ازدهرت مدرسة عليكرة واصبحت الاساس الذي انطلقت منه ، بصورة
مباشرة او غير مباشرة غالبية الاشكال الاخرى للروح التجديدية
الهندية .

ان مبدأ « ملاءمة الطبيعة » لم يكن يعني في الواقع في تفكير
السير سيد احمد خان اكثر من اتجاه عقلائي ورفض لمبدأ المعجائب
وبلغت هذه المدرسة في اقصى تطرفها حدود المبالغاة الكثيرة واللامعقولة ،
وقد نغفل اكثرها ، الا انني اورد مثلاً مأخوذاً ، ليس عن كتاب
هندي ، ولكن عن شاعر عراقي هو جميل صدقي الزهاوي ففي إحدى
قصائده المنشورة عام ١٩٣١ تحت عنوان ثورة في الجحيم بقص علينا
اولاً الامتحان الذي اجري له بعد موته من قبل الملاكين منكر ونكير
الذين يأتيان - حسب العقيدة الاسلامية - لزيارة ارواح الاموات في
القبر واستجوابها يقف الشاعر بجرأة في وجه متهميه كما يدل
المقطع التالي :

قلت شيخ في لحده مقبور	قال من انت وهو ينظر شزراً
قلت كل الذي اتيت حقيـر	قال ماذا اتيت اذ كنت حياً
الدنيا عليه وانت شيخ كبير	قال ما دينك الذي كنت في
وهو دين بالاحترام جدير	قلت كان الاسلام ديني فيها
الله ربي وهو السميع البصير	قال من ذا الذي عبت فقلت
يوم انت الحر الطليق القرير	قال ماذا كانت حياتك قبلاً

قلت لا تسلي عن حياة لم يكن في غضونها لي حبور
كنت عبداً مسيراً غير حر لا خيار له ولا تخير
ما حبوني شيئاً من الحول والقدرة حتى ادير ما لا يدور
كان خيراً من الحجارة تثوي حيث لا أمر ولا مأمور

وفي الجيل الذي جاء بعد السير سيد احمد خان اعد جماعة من المثقفين وعلى رأسهم الشيعي سيد أمير علي تبريراً جديداً وإيديولوجية تحريرية ، حلت بالنسبة لآلاف المسلمين بل بالنسبة للملايين منهم ، محل أشكال الايمان التقليدية ، ليس ذلك في الهند وحدها بل في جميع انحاء العالم الاسلامي . وسيتاح لنا فيما بعد ان ندرس هذا التبرير بالتفصيل . والروح التجديدية في الهند لم تتخذ منذ ظهورها مركز ثقل معين .

فالنزعات السياسية والاجتماعية التي هزت الهند منذ بداية القرن قد أحدثت ردود فعل معاكسة في الأفكار الدينية العائدة للطائفة الاسلامية وأثارت فيها تجمعات جديدة . ومن بين هؤلاء القادة ، بل من اشهرهم على الصعيد الثقافي كان السير محمد اقبال الشاعر الفيلسوف بين سنة ١٩١٠ و ١٩٣٨ عام وفاته . الا ان اقبال نفسه نظراً لمتناقضاته وتشوشاته قد اسهم في زيادة التفرج والتزاعات الداخلية الفكرية .

ولعل إقبال يشكل أهم صورة للطائفة الاسلامية الحديثة ، لكنه الصورة الخفية للآمال الفكرية . كان بداية حياته شغوفاً بالفلسفة فدرسها في انكلترا والمانيا . وبعودته الى الهند تسلم مهمة رجل القانون ليؤمن استقلال بلاده . وأخذ يعبر منذ سنة ١٩١٥ عن تفكيره في سلسلة من الاعمال الشعرية التي حازت على تصفيق المسلمين المثقفين الشباب .

وفي سنة ١٩٢٨ قدم عرضاً منظماً لفلسفته يقع في ست محاضرات حول اعادة بناء التفكير الديني في الاسلام الحديث . سنعمد في الفصل اللاحق لتحليل هذه المحاضرات وسنكتفي بالقول الآن انها اول محاولة تامة لإعادة بناء اللاهوت الاسلامي على قاعدة استدائية .

ورغم ان إقبال كتب غالبية قصائده بالفارسية ومحاضراته بالانكليزية لتبلغ أكبر عدد من السامعين فأنا لا أرى أن أعماله قد لفت رواجاً خارج الهند .

ويبدو لي أن قصائده مليئة بالمتناقضات الغربية ، على الرغم من ان تلامذته حاولوا ان يستخرجوا منها نوعاً من النظام . ويشدد في مذهبه على ضرورة يقظة المسلمين من سبات الماضي الذي يكبلهم فيطورون شخصيتهم ويوسعونها ويعدون العدة لظهور الانسان الاعلى . لكنه في خطته تلك ، تارة ما كان يدعو لاشتراكية مبهمه وطوراً لأطاعة المثل الاجتماعية في الاسلام :

إي انت الذي انعتقت من العادة القديمة .

زين قدميك مرة أخرى بنفس السلسلة الفضية الدقيقة ؟

لا تشك في أن القانون قاس .

ولا تتجاوز الأنظمة التي أتى بها محمد .

وإقبال هو المدافع المتحمس عن الثقافة الغربية التي تأثر بها ، إلا أنه يهاجم جميع المؤسسات والمنظمات الغربية على اعتبارها أموراً مشينة . وهاجم فكرة القومية على الرغم من ان شعره تحول الى النشيد الوطني الهندي ، كما دافع عن إقامة دولة الباكستان بصوته وتعليمه .

وعلى الرغم من ذلك فإن إقبال لم يستطع ان يتجاوز الفكر الصوفي .

إن الطريقة المثلى لتقدير إقبال هي اعتباره الرجل الذي قبل مختلف الاتجاهات والتيارات الفكرية التي شغلت العالم الاسلامي في الهند .
فمزاجه الشعري جعل منه مرآة لكل ما يعترى النفس من رومنسية
ليبرالية ، وميول اشتراكية لدى الشباب ، وتوق الى انشاء الجامعة
الاسلامية تحت لواء رئيس قوي بعيد للاسلام مجده السياسي .

إن كل مسلم في الهند ناغم على الواقع الديني او الاجتماعي او
السياسي ، كان بوسعه أن يجد في شخص إقبال ناصحاً يدعو للتححرر
عن طريق انعتاق نفسه .

لهذا نشأت « لجنة إقبال » في لاهور ، ولهذا تناولت الأعلام إقبال
بعد موته ، في مقالات وكتب حول آرائه ونظرياته . أما فيما يتعلق
بما خلصت اليه آراء إقبال فسنصل اليه في حينه .

فضلاً عن الروح التحررية المنقطعة النظير في الرسائل والتأملات
العصرية ، من محافظة سنية ، واسلامية اجتماعية ، والتعصب اللاديني
لدى الحركات الرجعية اللاحقة (التي تستخدم الاسلام كشعار سياسي
وطائفي) ، فالهند هي التي انتجت طائفة اسلامية بوسعنا ان نقول
انها ناجحة .

فقد اتخذت حركة الأحمدية شكلاً تحريراً سلمياً ، تفتح أمام الذين
فقدوا ايمانهم بالاسلام طريق العودة ، فمؤسسها ميرزا غلام أحمد ، لم
يكتف باعتبار نفسه مهدي المسلمين ومسيح المسيحيين بل اعتبر نفسه
أيضاً تجسيداً لكريشنا . وبعد وفاته في سنة ١٩٠٨ ، انفصلت عنه
العناصر المتحررة وانضمت الى سائر العناصر الاسلامية المتحررة الاخرى .

وبفضل النشاط الذي بذلوه في كل من الهند وانكلترا وأميركا

وافريقيا الوسطى والشرقية والغربية ، حاز هؤلاء الأحمديون في لاهور على احترام واعتبار كبيرين ، في حين ظل المحافظون ينظرون اليهم بعين الحذر بسبب اساسهم المشكوك فيه بالاضافة الى تحررهم .

وأخذ الأحمديون الأصليون « القاديانيون » يقومون بنشاطات تبشيرية في انكلترا وأميركا كما في الهند . فلكل فرع مسجده في ضواحي لندن لا تقتصر ضيافته على الهنود وحدهم ، ولكن على العرب أيضاً والفرس والأفغانين وسائر المسلمين ، حتى الوهابيين .

لكن الأحمديين القاديانيين ظلوا في الهند طائفة منفصلة ، بمساجدها الخاصة ومدارسها ومحاكمها وسلطتها المذهبية ، أي خلافة مؤسسها وتندلع الخلافات من حين لآخر بين المذهب الأحدي والمسلمين ، الامر الذي نتج عنه مقتل عدد من المبشرين الاحمديين في الافغان . لكنه إذا أخذنا كل شيء بعين الاعتبار نجد أن الاحمديين لا شأن لهم في الهند . فهم لم يستطيعوا اكثر من إدخال بعض الروح الجديدة في أشهر المناطق تأخراً في افريقيا المسلمة .

— الذات المتجددة —

ان النقطة الرابعة في البرنامج التجديدي هي كما قلنا في دفاع الاسلام ضد التأثيرات الاوروبية والهجمات المسيحية . ويبدو أن أول هذين الهدفين غير معقول ، أليست الروح العصرية في قسطها الأوفى نتيجة التأثير الأوروبي الذي نعرف انه عميق في أكثر الأحيان ؟ هذه النتيجة العكسية لا يخفى على المحافظين ، الأمر الذي يزيد الحذر الذي يحيطون به كل نشاط تجديدي حتى ولو كان يرمي الى الدفاع عن الاسلام ، الا أن أولئك الذين يتميزون عن المجددين من ذوي الروح العصرية لا يرون أكثر من تناقض ظاهر في الامر .

وأظن أن غالبية العصريين يجيبون عن وعي أو لا وعي على هذا الهجوم كالتالي : « ان التفكير الغربي المعاصر لم يصنع من تيار متازج واحد ، على كل مسلم ان يعتبره معيياً في اساسه . فهو نتيجة تيارات عديدة غالباً ما يتناقض بعضها ببعض الآخر . في هذه التيارات ما

هو عقلائي ، يشتق من المبادئ المجردة التي لا تعترف بصحتها . ومنها ما هو ديني ، سوى انه مسيحي صرف ، يشتق من مذاهب لا نعترف بها نحن المسلمين . ومنها ايضاً ما هو نتيجة التفكير الصرف الذي ينطلق استدلالياً من الخارج ، من المقومات المثبتة تجريبياً ، والتي لا يتناقض مطلقاً مع تعاليم القرآن ، كما وأن لاهوتيي القرون الوسطى فكروا بطريقة مختلفة .

انه لواجب على جميع المسلمين قد فرضه القرآن يقضي بدراسة الاشكال الجديدة للفكر ليبين كيف يقبلها القرآن ضمناً بغية ربطها بقواعد العقيدة الاسلامية ليتوصل بفعلها للبرهنة على خطأ المفاهيم العقلانية والمسيحية ومنع هذين التيارين من التأثير على ايماننا . وبدون هذا الجهد ستمحى الثقافة الاسلامية بلا مقاومة تحت تأثير المادية الغربية التي لا يرى رؤساؤنا الدينيون خطره المهدق ، .

اشرت في الفصل السابق بصورة عامة الى الحدود الخاصة بالقسم الاكبر من الدفاع الحديث ، الحدود التي يمكننا ان ننعتها بأنها مفروضة على ذاتنا من ذاتنا . اما الآن وقد وصلنا الى نقطة الاتصال بالمواقف التجديدية بحد ذاتها ، فقد كنا منذ البدء امام ضعف عميق الجذور بصورة أشد ، ومهما كان جهد الحركات التجديدية مشكوراً فلا بد لنا من الاشارة الى ان غالبية هذه المحاولات التجديدية انما تدهشنا وتسارعي انتباهنا بطريقة معالجتها للاحداث ، فعدم التوافق سائر كلياً .

فقد عرفنا جميعاً في لغتنا مؤلفات مكتوبة تضع فينا شعوراً يجعلنا اما ان نعتبر الكاتب عاجزاً عن التصرف بمعداته واما ان تكون الطريقة مزيفة منذ البداية لانها تهدف لاستفجاد وضع مسبقاً . واذا اعطينا هذه

الاعمال التجديدية شعوراً كهذا الشعور فهذا امر طبيعي اذا ما فكرنا
لأن التجديد يفترض ثورة في مبدأ المعرفة ذاته .

هناك بون شاسع بين الافكار القديمة والعصرية حول طبيعة المعرفة
فالمعرفة في رأي نظريات الاسلام القديمة لم تكن عبارة عن استكشاف
للمجهول بل عن طريق جمع « المعلوم » بصورة آلية ولم يكن المعلوم
شيئاً متغيراً او متطوراً بل هو « أحد المعطيات » الازلية .

وطبيعي اذاً ألا يستطيع كل انسان ان يمتلك المعرفة بأكملها . بل
ان هناك ثمة كمية محددة من المعارف يمتلكها هذا الشخص او ذاك
الى حد ما .

ينجم عن ذلك ثلاث نتائج رئيسية . اولها ان المعرفة ليست عنصراً
ديناميكياً من عناصر التفكير بل هي كتلة صلبة لا تتحرك ، هذا
« في مجال العقيدة » من شأنه ان يؤدي الى نوع من المبدئية التي تمنع
الحركة الثقافية المستقلة تحت عبء السلطة كما لتحطم النتاج الخصب لفقهاء
المسلمين في القرون الوسطى .

والنتيجة الثانية انه لا شيء يمكن اعتباره قديماً قد عفا عليه الدهر
او جديداً ايضاً ، ما لم يكن مأخوذاً بعين الاعتبار من جانب المعارف
الراهنه . ولعل هذا المفهوم للمعرفة المغلقة على ذاتها هو الذي جعل
علماء الغرب في القرن التاسع عشر يعتبرون ان الاسلام لن يكتب له
البقاء لعدم قابليته لتقبل الافكار الجديدة .

أما النتيجة الثالثة فهي ان غلط اكتساب المعارف لم يكن عن طريق
التحليل والاستدلال والاختبار ، بل هو تكديس للمعارف المعلومه آنفاً
او استخلاص النتائج من المعطيات التي يقرها العرف .

وقد برهن المجددون والمصلحون على ان الاسلام ليس نظاماً متجمداً ،
يمكن اعتباره عائقاً في وجه التقدم الفكري ، وأن بالإمكان اهمال الحدود
المتزمتة الناجمة عن معارف اللاهوت . بيد انه ليس من السهل ان نزعزع
المفاهيم التقليدية التي غرستها في نفوس الطلبة وحتى في نفوس الجامعيين
التعاليم التقليدية في غالبية البلدان الاسلامية ، فبالنسبة لمعظم الطبقات
المثقفة ، تعتبر المعرفة شيئاً معلوماً اكثر مما تعتبر شيئاً علينا ان نتعلمه .
بل علينا ان نجدها في بطون الكتب بدلاً من ان نبحث عنها عن طريق
المجهود العقلي والجسدي .

فليس للمعرفة أي طابع دينامي ، بل تعوزها القوة لأنها لا جسم لها
بل أجزاء مجزأة . كما تسيطر عليها أيضاً فكرة السلطة . على انه من
باب الالتباس ان تعتبر السلطات الاسلامية تماماً كالسلطات . وذلك لأنه
ليس لدينا قرائن ذهنية من شأنها تمييز هذه عن تلك .

يشدد من قوة هذا الالتباس الاثر الذي يعززه التيار الديني الآخر
في الاسلام .

وإذا كان السنة قد اسهبوا الى حد المبالغة بشرح مفاهيمهم الضيقة
الحرفية حول المعرفة ، فان الصوفيين قد بالغوا بدورهم بتفسير النصوص
تبعاً للحدس الصرف . ومهما عظمت قيمة التجربة الحدسية في الدين
فهذا لا يبعد تسرب الخلل في الدقة إن في الجوهر او في التعبير .

وإذا ما تذكرنا الروح الذرية التي تميز فيها الخيال العربي ، الذي أتينا
على ذكره في الفصل الأول ، سوف لا نفاجأ بأن التفكير الاسلامي
الديني يتبع نوعاً من الانتقاء الشخصي وافتقاره الى روح التركيب الموحد

وكرهه المستديم اللجوء للتحليل . وذاك لأن المعرفة الموضوعية التحليلية تتنافى ونظرة الصوفيين للتجربة الروحية .

يبدو لي أن كلا من هذين النظامين قد اتبع الموقف ذاته بالنسبة لكل ما هو موجود خارج الاطار الذي سجن فيه . فتارة ما تحذف هذه الانظمة عن طريق براهين معقدة ثم لا تلبث ان تختفي عن جمال النظر . فكل ما يخالف الشريعة السنية من شأنه أن يهمل حتى ولو أثبتته القرآن . وكل ما يعكر صفو المثالية الشخصية لدى الصوفي ما هو إلا وهم خالص .

لا شك أن هذا الموقف قد تعثر على مثله في بلادنا . فهذا دأب كل منتم للأحزاب السياسية أو مشترك بالصحافة ونوادي المناقشة في الحياة الخاصة . ونحن نفعل مقدار جودة البحث العلمي المطبق على التجربة . ونحن نعلم مقدار التميز الذي يبرز في ابحاثنا من تاريخية وأدبية مهما كنا منصفين ، لا سيما في مجال السياسة التي تهز المشاعر .

لهذا أرى أن تنظر بعين التسامح نحو المجددين المسلمين . ولنأخذ بعين الاعتبار جودة دخول النهج التحليلي في عالم التفكير الاسلامي . وصعوبة تحرر هذا التفكير من سيطرة الذرية والسلطة منذ آلاف السنين . لقد احتاج عالمنا نحن الى اربعة قرون ليألف هذه الثورة في مفهوم المعرفة وهذه الالفة ما برحت مؤقتة . فلا يمكن ان تتم عبر جيل أو جيلين .

والمناهج الحديثة أدخلت نوعاً ما من خارج . فهي لم تنبعث من صميم العادات الداخلية تدريجياً وعلى مهل . ذلك الانبعاث الصادر عن الأجيال

التي تعايش الافكار الجديدة . فكل ما يتأتى عن اتصال بسيط لا بد وأن يبقى كذلك .

ومن الامور السابقة لأوانها ان نعتبر هذا التجديد الذي ورد على السنة المحددين المسلمين بصورة غير مركزة من شأنه ان يصل الى نتيجة مؤلمة .

فلا زلنا الآن نواجه البداية وليس لنا الحق ان نهزأ من قاطرات جورج ستفينسون لأنها ليست بمستوى قاطراتنا . وعلينا ألا نرى في هذا التوازن المختل سوى دليل على مرحلة الانتقال التي يمر فيها التفكير التجديدي . كما انه علينا ألا ننسى اننا نواجه دفاعاً وان كل دفاع متميز بطبيعته .

فهما قال المدافع ، لا بد له من ان يدافع عما اعتبره حقيقة . والمدافع المسلم يدخل الميدان حاملاً في نفسه هذا الاعتقاد بأن القرآن هو كلام الله بحرفيته وبأن المسيحية شاذة ومخطئة .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن المسلم يقبل خلاف ذلك شأنه شأن المسيحي الذي يحافظ على حرفية عقيدته . وإنه من الأخطاء الفادحة التي يقع فيها الجدليون المسلمون كأن يعتبروا الموحد المسيحي وكأنه أصبح مسلماً .

وإن ما يهمننا في الدفاع الاسلامي الحديث ليس كونه دفاعاً صرفاً ، بل تهمننا الطرق التي تتبع في البحث . قلت ان هذا الدفاع موجه بالدرجة الاولى ضد سائر المسلمين للابقاء على ايمانهم الداخلي بالاسلام . وإنني اخصص هذه التسمية للأدب الذي يرمي الى هذا الهدف . فالأدب الموجه بالدرجة الاولى ضد المسيحية وضد هجمات المبشرين المسيحيين

سأسميه أدب « الجدال » ، والواقع انني سأوجز الحديث عن الكتابات
الاسلامية التي تتعلق بالجدل .

فمن الامور المسلم بها ان تحذو هذه الكتابات حذو الدفاع في عنفها
ومبالفتها . يزيد شيئاً في معلوماتنا عن التجديد الاسلامي معرفتنا
بأن الجدليين المسلمين شأنهم شأن غيرهم من الجدليين ملكوا
اتجاهات منمطة .

فالى اي جمهور يتوجه المدافع المجدد . طبيعي ان يوجه كلامه في
البدء الى الجمهور الذي يقرأ أي الى أقلية من المسلمين حازوا على التعليم
الثانوي او الابتدائي العالي إذ لا خطر على الأمي المسلم والقروي من
فقدان إيمانه .

إن الجمعيات الصوفية من نظامية وغير نظامية تهتم بحياة المؤمن
الدينية أو أن امام جامع القرية او الخطيب المتجول هو الذي يأخذ
ذلك على عاتقه . لذا فان الحركات التجديدية لا تدخل محيط الأرياف
أبدأ إلا من خلال هؤلاء أنفسهم .

في غير هذا المحيط يتوجه المدافع التجديدي في حديثه الى الشباب
وتلامذة المدارس الى جميع الطبقات المتوسطة وجميع اصحاب الحرف .
وبين هذه الفئات يمكن ان يتزعزع الايمان الديني إما عن طريق تأثير
الثقافة الغربية وإما بسبب مكننة الحياة العصرية وإما نتيجة الدعايات
المختلفة التي يقوم بها مبشرون او عقلانيون او شيوعيون . وليس بالامكان
المبالغة في الحديث عن الخطر فبدون هذا الدفاع متزداد حتماً نسبة
الملحدين والجاحدين في صفوف الاسلام .

فبعد ان تجاوز الاسلام كونه موطناً صرفاً للعقيدة الدينية واصبح
نظماً للحياة يحرك وراءه تقليداً عميق الجذور ، امتد الدفاع المجدد الى
محمل المذاهب والمؤسسات التي تتعلق بالاخلاق والطقوس والى تقاليد
الاسلام بصورة اجمالية يحتاج الدفاع عن المؤسسات الى كثير من الجهد
في بعض المناسبات لأنها تقع في مجال الهجوم داخلياً وخارجياً وهذا
الفصل سيكتفي بمسائل العقيدة تاركاً ما يتعلق بالمؤسسات والتاريخ
للفصلين التاليين .

التجديد هو بالدرجة الاولى وجه من أوجه التحرر الغربي . يمكننا
إذن أن ننتظر من هذا الاتجاه لدى المجددين أن يكون بمثابة تكريس
عصري للقيم التحررية والانسانية .

لم يقولوا في البدء أن الاسلام قد عارض هذه الافكار لكنهم ما لبثوا
أن أعلنوا ان الاسلام يضعها باسمى أشكأها وأرقأها .

وقد سأم نشاط الإرساليات بتعزيز هذا الموقف الى حد تحديد
نقاط العقيدة او التطبيق التي يجب ان تتبع بصورة خاصة . وقد
ادعى المبشرون أكثر الأحيان او تدمروا من أن المصلحين يأخذون
أفكارهم وقيمهم من المسيحيين يبنون بواسطتها إسلاماً جديداً على « النمط
المسيحي » . وفي ذلك يقول ولفرد سميث بحق :

« أجل لم يكن القسم الذي استقوه « مسيحياً » خالصاً ، ولكنهم
قد أخذوا كثيراً من القيم التحررية الانسانية والبرجوازية التي يملئها
العمل في اوروبا منذ القرن التاسع عشر . وتلك القيم مختصة ، في
الأصل ، بالمسيحية ، كما هي ملتصقة اليوم ، بالاسلام . ولم تكن
في العهد « الاقطاعي القديم » مضافة الى واحد من هذين : لا إلى

نصرانية القرون الوسطى ولا إلى الاسلاميه الهنديه في القرن الثامن عشر ، .

وقد أشارت الارساليات إلى هذه النقطة باعتدائية خشنه ، ونسبت أن هناك مجتمعات لا ترى في « النصرانية » شيئاً معقولاً ، ولا مفاهيم تؤثل وضعاً سليماً لـ « هذا العالم » ، ولا إيماناً بالتقدم في العلم أو الثقافة ، لان قواعدهما لا تتركز على الاصول بمقدار ما تعتمد على مجموعة الاحوال الشخصية ، أو لان المسيحية رمزت الى شخصية يبتدعها اكثر مما عنت أعماله وسننه ، أو لانها ليس لها منهج وهلم جرا .

فاذا لفت نظر الارساليات إلى هذه المجتمعات فانها ستجيب ان الدين الذي كان متفوقاً في القديم ليس مسيحية « حقيقية » ، كما يؤكد المسلم المصري أن الاسلام في مطلع القرن التاسع عشر او اسلام القرية العصرية ليس اسلاماً « حقيقياً » ، وكما تقول الارساليات الحديثة ان الدين الجديد « المتأثر بالغرب » التابع لمدرسة « عليكره » ليس باسلام « واقعا » ... »

وكما أن الحركة التجديدية في الهند ومصر قد تفرعت من أصل متشابه في نفس الجذع السني ، كذلك الافكار الموجهة للدفاع التحرري في الهند ، (التي حللها المستر سميث بعمق) فهي تشبه عملياً تلك الافكار التي كانت بمثابة ركيزة للمؤلفات الاسلاميه العربيه الحديثه وإن كانت لا تعبر تعبيراً واضحاً ، فالمؤلف الهندي سيد أمير علي لا سيما في كتابه « روح الاسلام » يحتل في مصر مكانته بين دعاة التجديد الكلاسيكيين ، رغم نزعته الشيعية ولفته الانكليزية .

لقد ظهرت هذه المواد بمثابة براهين على شكل مقالات وفصول ومحاضرات وكتب ، قد يكون غالبية الكتاب ليسوا على علم مباشر

بمؤلفاته بل إنهم لا يعرفون مصدر نبحه . إلا أن سيد أمير علي قد أسهم أكثر من غيره ، بإعطاء المفهوم التحرري الجديد شكله المحسوس والمادي . لا شك أن هذا المفهوم الجديد قد اكتسب تأييد الفئات المحددة ووقف في وجه المحافظين وما يدعون إليه لاعتبار المؤسسات الإسلامية التقليدية طابعاً نهائياً ملزماً .

فقد توصل من هذه الناحية أن يبلغ هدفه بل إنه حمل العلماء المحافظين على قبول بعض مواقفهم والدفاع عنها . وهنا نصادف وضعاً غريباً آخر ، فغالبية العلماء المحافظين يعرفون عما يدافعون (كما في العصور الوسطى) ، إلا أنهم يجهلون ضد من يقومون بدفاعهم . فضلاً عن أن المدافع الذي ينتمي للطبقات المتوسطة ، لا يدرك الإسلام الذي يدافع عنه إدراكاً واقعياً ، بل هو يدافع عوضاً عن ذلك عن بناء خيالي جديد تبعاً لخطوط تحررية يظن بحرارة أنها من تعاليم النبي محمد . بقي ذلك أن أياً من الفرقتين لا يمكنه أن يعيد التفكير بالمحتوى الديني للإسلام .

لقد أشرت آنفاً إلى أن الإسلام بحاجة إلى إفاص يشابهون أولئك الذين أعادوا تركيز المسيحية . وإن ما يزيد في هذا الضعف كون المحافظين أنفسهم يدركون أن الهيكل اللاهوتي القديم في طريق الخراب .

لذا يدع المدافع الجديد المسائل الأساسية جانباً ليركز على موضوعين اثنين : كمال القرآن وشخصية محمد . هذان هما الموضوعان القديمان اللذان ألفهما الإسلام . والكتاب المعاصرون يعملون على إخراج أدب مهيب يعود إلى القرون الأولى . لكن ما هو جديد هو اللاحاح الذي

يعالج به هذان الموضوعان وكذلك الاتجاهات التي اتسعت بها المواضيع القديمة .

إن اعجاز القرآن هو مذهب رئيسي في القرآن منذ بدايته الاولى فأصالة نصه رغم القراءات العديدة قد قورنت بالتحريف الذي حصل للكتابات الدينية المسيحية واليهودية . وإن بقاء القرآن على ما هو لدليل على القوة الإلهية . لكن الاجيال المسلمة الحاضرة بحاجة للمزيد . بحاجة أن يبرهن لها ان لا شيء فيه مخطيء او قديم ، وأن التفكير العلمي او التاريخي الحديث لم يؤثر عليه بشيء لكونه عرضاً كاملاً ونهائياً لقضايا الكون ، وإلا تعرض للتهديم إذ اكتفى المدافع بالقول أنه كلام الله الحرفي . إن ما هو مطلوب هو إعادة تفسير القرآن على ان يشير هذا التفسير بجملة الى حقيقة القرآن المادية عوضاً عن حقيقته الروحية .

يتخذ هذا التفسير الجديد أشكالاً عديدة أهمها إيجاد نصوص قرآنية تعتبر من باب العلوم العصرية . فالبعض يفسر الجن مثلاً « بالمكروب » ، إنني لا أشارك كلياً بالسخرية من هذا التفسير شبه العلمي . فليس هذا أكثر مدعاة للضحك من المحاولات التي قام بها رهباننا للتوفيق بين « سفر التكوين » والجيولوجيا أو المحاولات الأكثر شيوعاً والتي تدعو لتفسير حقائق الدين بتعابير علمية شعبية . فالمسلمون المثقفون ينظرون الى كل ذلك نظرة مشابهة لنظرتنا . وليس هذا على الأرجح سوى مرحلة دفاعية لم تعش أكثر من فترة .

لكن ما هو أكثر رصانة هو وضع الآلة التفسيرية القديمة جانباً . إن هذا البناء الهام قد بني بكثير من العلم تبعاً للسيرة « المدنية » ومبادئه

المذاهب الأربعة وشروح الأسفار التاريخية ومن بينها الكتب الدينية اليهودية .

لكن حرفة هذا الاتجاه ، لا سيما فيما يتعلق بأوصاف الجنة والنار ، وكذلك الاسهاب في الحديث عن العجائب بشكل مانعاً لدى الروح التحررية الجديدة . فالسيرة التي نتحدث عنها حين نتناول شخصية محمد بالتحليل لم يرفق بها كثيراً من جانب هؤلاء المجددين ، إذا ما عارضت أفكارهم . حتى ان العلماء الاوروبيين قد قدموا لهم وسائل لتحطيمها . فهم يشعرون بحريتهم في تفسير ما يحلو لهم ويضربون عرض الحائط بقصص المعجزات التي وردت في الآيات القرآنية .

وليس المجددون وحدهم هم الذين نهجوا هذا المنهج ، فالسنيون انفسهم قد لاحظوا ان التفسيرات التاريخية القديمة من شأنها ان تهدد المفهوم السني للقرآن ، وتجنباً لذلك قد ألفوا الشروحات القديمة للآيات القرآنية مطلقين عليها اسم « الاسرائيليات » أي الأساطير اليهودية . ففي السورة « ٣٨ » من القرآن ترد قصة داود (مستقاة من السفر الثاني الاصحاح الثاني عشر لصموئيل) عن الفقير والنعجة .

فشارحو القرون الوسطى قد زادوا في النص القرآني استناداً الى سفر العهد القديم . وهذا ما أدى لادخال قصة « بيت سبع » (التي لم ترد في القرآن) ، رغم القول بأن داود قد تاب وطلب غفران الإله . فكلمة الانبياء هي من جوهر العقيدة الدينية في الاسلام .

وقد روى مفسر شعبي رأيه على الشكل التالي :

إن القصص المروية في القرآن عن الماضين من الناس لم تستعمل إلا

للتأديب وضرب المثل ولم تكن سيراً لترجمتهم المفتعلة ولا تاريخاً لواقعهم ولا ملهاة للقارىء . وكثير من الاشخاص لم يكتفوا بقبولها وسائل إعداد بل اثقلوها بالتفاصيل التي تتضارب مع الهدف الاصيل .

وبعض المفسرين افتتنوا بهذا الفساد وفسحوا المجال لمثل رواية تلك القصص ، على ان أصل الرواية يرقى الى اليهود الذين أسلموا ولم تخلص نياتهم ولا تم هدايتهم أو إلى مسيحيين أو منشقين يبحثون عن ختل المسلمين أو يسعون الى بسذ الشك في نفوسهم لتفرقتهم وإيقاعهم في جدال عنيف .

وبعد ان أهمل المفسر الرواية راح يفسر التاريخ من عندياته وحسب هواه وعلى صعيد خيالي صرف ثم انتهى الى تأكيد عصمة الأنبياء وعصمة داود خاصة ، « الذي كان من رفعة القدر مما يتنافى مع شهواته الجسدية وارتكاب الآثام التي يعزوها اليه رواة القصص » .

كما يمتاز الاسلام المصري بصفته الاخلاقية الثانية ألا وهي الشعور الديني على شخصية محمد . وهذه الصفة ليست ناتجة عن المجددين وحدهم فجميع المسلمين يشتركون فيها .

والواقع ان تكريم محمد هو عنصر لاحق بالاسلام . فتكريمه مدرج في كلمة الله وفي شهادة الايمان « لا إله إلا الله محمد رسول الله » والصوفيون أيضاً لهم تقديس خاص لمحمد يتنافى مع سعيهم للاندماج بالذات الإلهية لولا ان هذين الاتجاهين قد وفق بينهما عن طريق معرفة فلسفية بالطبيعة الإلهية .

والمدائح النبوية توقظ أصداء كثيرة لدى علماء السنة . ولم يستنكر هذا التركيز على شخصية محمد سوى الاستشراقيين المتطرفين . فالوهابيون

الأولون مثلاً ، قد وضعوا هذا النوع من العبادة في باب « البدع » ، مشددين على أن محمداً ليس أكثر من انسان .

لقد ساهم عنصران في توسيع النظرة الصوفية الى شخص النبي . ويبدو لي أن السيد ولفريد سميث كان على كثير من الهوس بايديولوجية الطبقات حين يتخذ برهان فردية المجتمع الرأسمالي ليؤكد الرأي القائل بأن « الديانة المتحررة تركز على شخص ما أكثر مما تركز على الله » . فهذه النظرة الصوفية كما رأينا قد سبقت الاسلام التحرري .

فالبرهان الاساسي الذي أبغى إيراده يشدد على تثبيت المذهب الاستشراقي داخل الاسلام في القرن التاسع عشر وكذلك على النجاح الذي وفق اليه هذا المذهب في تحطيم (أو القضاء على) المخرج الديني الذي تقدمه الروحانية الصوفية .

فالخيال الديني يتوق الى نوع من الرمز يسمح له بأن يطلق العنان لغرائز حبه وإيمانه . ويصح هذا خاصة بالنسبة للشعوب الحساسة للانفعالات القوية كمعظم الشعوب الاسلامية . إن هذه الغرائز بوقوفها في وجه تحديد العقيدة داخل نظام لاهوتي دقيق هي التي سعت ووجدت مخرجاً روحياً في تقديس شخصية محمد رفيق الصداقة والمحبة والتشجيع الذي نثق به في كل زمان كما يمكننا ان نحيطه بصداقتنا وتقوانا . إن تقديساً كهذا فضلاً عن طبيعته الشخصية ، يتفق مع الروح الجماعية للجماعات والحلقات الدينية الجديدة .

والباعث الآخر على هذا التقديس لشخصية محمد هو رد الفعل ضد الافتراءات التي أشاعها المسيحيون ضد محمد . ولا حاجة لنا للعودة الى أساطير القرون الوسطى التي جمعها باحكام الاستاذ صاموئيل . ك . شيو

في كتابه « الهلال والوردة » بالرغم من ان تأثيرها لم يزل كلباً من الناحيتين .

وتجدر الاشارة بنوع خاص الى غارات المبشرين المسيحيين . فلم ير هؤلاء طريقة اكثر جدوى من إثارة التناقض الشديد بين شخصية كل من يسوع ومحمد ، في هجومهم الشديد على الاسلام . وكان دفاع السنيين غير متكافئ تجاه تلك الفسارات ، لأن العلماء لم يستبينوا من أين يؤخذ الخصم .

إن الصورة التي كونوها عن النبي تركز على شواهد تاريخية إلا أنها ظلت متمازجة بخطوط مأخوذة من السير التقليدية النامية في العصر الوسيط . ولم يفكروا بضرورة إقامة تقرّظ ولم يدركوا أن المفاهيم الأخلاقية لدى المثقفين المسلمين الجدد والطبقات المتوسطة قد تبدلت ، وفي هذا الوقت بالذات دخل المجددون الحلبة ، مصطحبين معهم صورة جديدة لمحمد تقف في وجه التهجّات المسيحية ، حتى أنهم انتقلوا الى الهجوم .

لا حاجة لنا لتفصيل هذه النقطة ، إن جميع الفضائل الرئيسية الواحدة تلو الأخرى نسبت الى محمد لترتفع معه الى اعلى الدرجات . فليس هو مثلاً للاحسان والطهارة والأمانة وسائر الفضائل الأخرى بل إن جميع الإيديولوجيات الأوروبية الجديدة كانت له بمثابة إشادة برجولته وحنكته وصفاته كقائد ، وبأسه كضائر .

والطريقة المستعملة هنا هي نفسها التي رأيناها تنطبق على إعادة تفسير القرآن لكن السيرة هي الآن في موضع البحث وسط هذه الجمعية الزاخرة بالطرائف ، يستغل المدافع الحديث ما يخدم غرضه المباشر مغفلاً علم السنة الكلاسيكي القديم ، وتشدده في التدقيق بدون ان يجعل محلها

أشياء أخرى ، اللهم ، إلا بعض التقديرات الشخصية . فكل ما يعارض أفكار هذا المدافع ، إما أن يدحضه عنده وإما أن يبعثه مشدداً على أنه اختلاف شيعه اعداء الاسلام المتنكرون او وشاة الخلفاء الأمويين الذين يتحولون الى كبش الفداء او إلى متصلبين فيما يخص الأمور التي لا تعجب المجدد .

وهنا أيضاً رضي المسلمون المحافظون كلياً او جزئياً بصورة النبي الجديدة . فبوسع المبشرين ان يتحدثوا عنه وكأنه (محمد بماء الورد) أما بالنسبة للمسلمين فإن الصورة الجديدة تلي حاجة انفعالهم وأخلاقيتهم وذهنيتهم ولنستشهد بالحال بالسيد سميت : « المسلم الذي قبل بانتزاع دينه من بين هذه الكتابات « التجديدية » يمكنه أن يرفع الرأس عالياً حتى أمام أوروبا الغربية فقد تم له البرهان ، نقطة فنقطة ، أن دينه أجمل دين على الأرض ، استناداً لاكثر المقاييس تجديداً ، والنبي الذي يقدر هو الصورة السامية لكل عصر .

فبوسع المسلم أن يكون فخوراً ومطمئناً . فروحه الدينية كما تظهر له أعلى مثال تحرري ، يعبر عنه بكلمات عصرية ساطعة ، .

هذا لا يعني ان المجددين العصريين لم يضحوا كثيراً بسبيل الوصول الى هذه النتيجة ، فهم لم يكتفوا بازاحة العناصر الحيوية في شخصية محمد أو تشويها (وبهذا قد سببوا تأثيراً فادحاً على الهيكل التاريخي للإسلام ، على ما أظن) . بل انهم باغفالهم لجميع مقاييس البحث الموضوعي والحقيقة التاريخية ، قد أفسدوا وجهات النظر والاتصال الفكرية لدى أبناء دينهم من المسلمين .

ومن جهة ثانية لقد اضعفوا ، بل زعزعوا الدعائم التي يرتكز عليها

كل دين ينزع الى الشمول والى الاستقرار الناجم عن دعوته لمبادئ أخلاقية مستديمة . لقد نبهوا بحدة الشعور الديني لدى المسلمين ، لكن الحدة لا تحل محل الفضيلة فبالقياس للعلماء المسلمين الاول الذين درسوا الفلسفة الإغريقية وادعوا شبههم لها ، نراهم أميين لاهوتيين .

وإذا اعتبرنا كما قيل أن حسنة كل ديانة في وطن من الأوطان إنما تنعكس في ثقافة هذا الوطن ، فإن التباس المبادئ وسوء الافكار التي ادخلوها في الدين الاسلامي لا تبشر بمستقبل للثقافة الاسلامية ، إذا كان عليهم هم أن يضعوا مقاييسهم .

لقد ارتفع صوت كبير ينادي ضد سطحية تجارب التقويم العصرية الجديدة ويطالب باصرار باعادة النظر بأسس العقيدة الاسلامية : إنه صوت السيد محمد إقبال في محاضراته الست حول إعادة بناء التفكير الديني في الاسلام والتي توهمت عينها عرضاً . ولا يبقى إقبال لإخفاء التأثير الغربي على مفهومه الجديد .

« إن الظاهرة المشهودة في التاريخ المعصري ... هي السرعة الفائقة التي يتحرك بها العالم الاسلامي روحياً نحو الغرب . وليس هذا أمراً معيباً في الحركة التجديدية ، لان الثقافة الاوروبية بوجهها الثقافي ، ليست سوى اتساع لاحق لبعض اهم المراحل في الثقافة الاسلامية ... فليس من الامور المدهشة اذن ان يطالب الجيل الاسلامي المعاصر في آسيا وافريقيا بتوجيه جديد للعقيدة .

فيقظة الاسلام تقضي بضرورة النظر بروح متحررة الى ما فكرت به اوروبا وأن نحدد الى أية نقطة يمكن أن تساعدنا استنتاجات الغرب

في إعادة النظر أو حتى لإعادة بناء التفكير اللاهوتي في الاسلام .

« إن مفاهيم الانظمة اللاهوتية الموجودة في نطاق تعبير متافيزيقي ميت ليس بإمكانها أن تمد يد العون الى اولئك الذين تتباين قواعدهم الفكرية . فمسلم اليوم امام مهمة شاقة . إذ عليه أن يعيد التفكير بمجمل نظام الاسلام بدون أن ينقطع كلياً عن الماضي ... وإن الطريقة الوحيدة التي نتجت أمامنا هي تناول المعرفة العصرية بموقف مفهم بالاحترام ، بيد انه مستقل ، وكذلك بتقدير تعاليم الاسلام على ضوء هذه المعرفة حتى ولو اقتضى الامر أن نختلف مع اسلامنا . »

يجر إقبال في سعيه هذا لإعداد تفسير جديد الباحث المسلم الى لجة عميقة الاغوار . فبعد أن بدأ بتحليل التجربة الدينية شرع بدراسة محتواها الفلسفي ليجده في مفهوم الامتداد الزمني الصرف ، والزمن المتتالي بترابط علله ونتائجه ليس إلا من صنع تفهم المنطقي الذي يسعى للاستحواذ على عالم المكان .

فالكون ليس « تحقيقاً زمنياً لخطّة مرسومة مسبقّة » بل هو « حركة خلاقة حرة » في تطور مستديم . والمفهوم التقليدي للمصير كان يرتكز على نظرة مادية تجهل « التكون المطرد للغايات الجديدة والأهداف الجديدة وسلم المقاييس الجديدة بمقدار ما تنمو حركة الحياة وتتسع ، (ص ٥١ - ٥٢) .

إن الامتداد الصرف بصفته وحدة عضوية لا يمكن إدراكه إلا على أساس أنه وحدة الأنا ، الأنا المطلقة أو العليا ، الأنا الخلاقة على الدوام تكون طبيعة الكون بنظرها (الطبيعة التي حددها الاستاذ وايتهد على

أنها « ميكل للأحداث » (بمثابة طبيعة الأنا الانسانية .

من هنا نستخلص أن مراقبة الطبيعة اي علم الفيزياء هو « شكل آخر من اشكال العبادة » (ص ٥٣ - ٥٤) .

يشرح إقبال في محاضراته الثالثة مفهومه « للأنا العلوية » التي يطلق عليها القرآن « اسم الله » تدليلاً على فرديته (ص ٥٩) . وفي حديثه عن صفات الخلق والمعرفة والقدرة الواحدة تلو الأخرى ، يفسر إقبال نظرية الكلاميين المسلمين الذرية ، على ضوء الفيزياء الحديثة ومفهوم المعرفة الالهية كعلاقة لا تحد بين « الجمل العضوي لحياة الله الخلاقة » (ص ٧٥) وبين القدرة الالهية « بكونها ذات علاقة حميمة مع الحكمة الالهية » . « وهي تتمثل ليس في الاعتباري والمرتجل بل في الدوري والمنظم والمتناسق » (ص ٧٦) .

وهذا ما يقود إقبال إلى الكلام عن الشر . يشدد إقبال في محاضراته على ان القرآن يعلم مبدأ الحرية الخلاقة للأنا الانسانية ويشرح ما ورد عن آدم في القرآن بالنسبة لهبوطه وكأنه خط متسام « لارتقاء الانسان انطلاقاً من فطرية شهواته الغرائزية الى امتلاك واع لأناة المرأة القادرة على الشك والعصيان » « وظهور الأنا المحدودة التي يمكنها الاختيار » « وإذا كان الله قد خاطر بهذه المخاطرة فلثقته الشديدة بالانسان ، وعلى الانسان أن يبرز هذه الثقة » (ص ٨٠ و ٨١) « لكن قبول الأنا يقتضي قبول جميع النواقص الناجمة عن الطبيعة المحدودة للذات » (ص ٨٣) .

أما محاضراته التالية فموضوعها الاساسي فردية وحرية الأنا البشرية . فالشخصية الحقيقية « للأنا » ليست « شيئاً » إنما « فعل » وحقيقتها

تكن في موقفها الموجه (ص ٩٨) . « الجسم فعل متراكم أو عادة من عادات الروح » والمادة « هي مستعمرة للآنا السفلى التي تنبعث منها الآنا العليا حين تصل مشاركتها الى درجة معينة من التناسق » (ص ١٠٠) .

يوجه إقبال بهذا الصدد تحدياً الى العقيدة السنية : « لا يوجد شيء على مستوى طبيعي صرف أي بكونه يمتلك عنصر المادية ، لا يستطيع أن ينتج عبر تطوره هذا التركيب الخلاق الذي نسميه الحياة والروح والذي يحتاج لعنصر إلهي استشرافي يدخل إليه الاحساس والعنصر الذهني .

والآنا العلوية التي تبعث ما يمكن بعثه هي لاصقة بالطبيعة ، ويصفها القرآن على انها « الأول والآخر والظاهر والباطن » (ص ١٠١) .

أما بخلاف ذلك فالمذهب الجبري « الهابط خلقياً » قد تم ابتكاره بفضل فلسفة غير ملائمة ، بغية الدفاع عن انتهازية الحكام الزمنيين « ودعم مصالحهم المكتسبة . » (ص ١٠٥) ثم ان المذهب القرآني حول الخلود بعضه أخلاقي وبعضه بيولوجي . « من اليسير على الانسان ان يساهم في صيرورة الكون فيصبح خالداً » (ص ١١٢) .

« فالحياة تهب مجالاً لنشاط الآنا والموت هو أول تجربة للنشاط التركيبي للآنا » والموت « ليس سوى نوع من الانتقال - الى ما يسميه القرآن برزخاً ، وهو حالة وجود متوسطة » « وهذا البرزخ بالنسبة لتجربة الصوفي هو حالة من الشعور المتميز بتغير في موقف الآنا بالنسبة

للزمان والمكان ، . د حالة تستعد فيها الأنا للانطباق على أوجه الواقع الجديدة ، (ص ١١٣ - ١١٤) .

« الجنة والنار هما حالان وليسا مكانين والأوصاف التي ينعتها بها القرآن هي تمثيل مرثي لحادث داخلي أي الطبيعة . فالجحيم بالنسبة لما ورد في القرآن هو النار التي أوقدها الله لترتفع فوق الأفئدة وهي الألم الذي يصاحب شعور الانسان بفشله والجنة تمثل السرور الذي يشعر به الانسان لدى انتصاره على قوى الانحلال . فالعذاب الابدي لا يوجد في القرآن وجهنم كما يراها القرآن ليست مكاناً للتعذيب الذي ليس له غاية من جانب الإله المنتقم ، بل هي تجربة تطهيرية يمكن أن تقوم بها الأنا المنكشة ، فتستطيع من جديد ان تجعلها تحس نسيم الرحمة الالهي . والجنة ليست كذلك عيلاً . فالحياة واحدة مستمرة .. وكل حالة من حالات الأنا الحرة تخلق موقفاً جديداً وتعد العدة لنمو خلاق ، (ص ١١٦ - ١١٧) .

إن هذه الاستشهادات تعطي على ما آمله فكرة دقيقة عن اتجاه فكر اقبال الفلسفي بصورة عامة . قد يبدو هذا بعين المسلم المحافظ نوعاً من الجرأة الصارخة فزعم انها اثرت تأثيراً كبيراً بشباب الهند المثقف ، فلا يمكنني القول انها احدثت اثراً عميقاً في مجمل التفكير الاسلامي ، حتى لنتساءل عما يكون مصير هذا المؤلف الثوري الهرطقي لو لم يكن اقبال يتمتع بمكانة رفيعة كشاعر وكقائد هندي مسلم .

نرى ان هذا شديد الاهمية لكونه تأكيداً على بعض الاتجاهات الاساسية في الروح العصرية . لاحظ اولاً مدى انطباقه على ما وصفه

أحد اللاهوتيين الكبار بأنه من باب الفرضيات الأساسية في اللاهوت المتحرر ، هذا مع العلم ان أصول الدين تتلخص في :

١ - طبيعة الله ووجوده .

٢ - الحرية الخلقية ومسؤولية الانسان .

٣ - خلود النفس .

والتفكير العلمي ، والافكار السائدة حول قانون الطبيعة والتطور كلها تشترك في دراسة هذه المسائل الثلاث . وهكذا فان اقبال قد ادخل من حيث لا يدري تلك الاتجاهات الفكرية التي جعلت المسيحية في الغرب تدريجياً تتحول الى ديانة إنسانية .

ولا مندوحة من القول من جهة ثانية ان هذه النزعة الانسانية في فلسفة اقبال تجد تعبيرها في فلسفة برغسون اللاعقلانية . فكل تجربة وتفكير صوفي في الاسلام يؤديان الى مذهب التطور المنبثق ليجدا فيه تفسيراً لهما .

الانسان في جوهره كما يراه القرآن هو نشاط خلاق وعقل متصاعد يرتقي من حال الى حال ... « لتركبن طبقاً على طبق » (السورة ٨٤ الآية ٢٠) . ان مصير الإنسان يدعوه للاشتراك بما يطمح اليه الكون المحيط به وأن يشترك في صنع مصيره ومصير العالم أيضاً وذلك إما بانطباقه على قوى هذا العالم وإما باستعمال طاقته لاستخدام هذه القوى من أجل غاياته ومقاصده . وفي هذه السلسلة من التغيرات المتتالية يصبح الله معيناً له شريطة ان يتخذ الانسان المبادرة « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (السورة ١٣ الآية ١٢) .

توجد من ناحية ثالثة بين الفرضية وأسسها المفترضة . وإن ما وصل اليه إقبال في محاضراته هو تماماً غير ما انطلق منه ، كان يهدف الى صياغة جديدة للاهوت الإسلامي الراهن لكن اللاهوت الذي حاول أن صيده ليس في الواقع اللاهوت السيء بل اللاهوت الصوفي فحيث حاول دعا غيره من المحدثين الى اسلام تحرري انساني جديد يرتكز على الأسس السنية ، سعى إقبال الى إعادة تركيب التفكير الصوفي على نمط الانسانية الغربية . هذا رغم انه ينتقد في محاضراته وشعره الصوفية واتجاهاتها الحلولية .

إن هذا التناقض الذي يصل اليه إقبال يجد تفسيراً له في أنه انطلق من التفكير اللاهوتي الصوفي وليس من الأخلاق الصوفية فالتعاليم الأخلاقية الصوفية هي التي كرهها إقبال لأنها تمثل ، بنظره ، رمزاً للسلبية ومنبعاً للاستسلام . وهنا يكن ضعفه الرئيسي كمفكر ديني لأن الصوفية في تعاليمها الأخلاقية وتنسكها تصبح حسب تعبير إقبال نفسه « السعي الى عدم لا إسم له » فهو لا يشير في محاضراته الى التعاليم الأخلاقية في نظامه . ويختم كلامه بقوله : « على المسلم اليوم أن يقدر موقفه وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء مبادئه السامية وأن يعمل على بلوغ تلك الديمقراطية الروحية التي هي غاية الاسلام القصوى متجاوزاً ما لم يظهر حتى الآن في أهداف الاسلام إلا جزئياً » وسنرى فيما بعد أنه لم يكن على استعداد لقبول المذهب الأخلاقي الحسي في القرآن بدون تحفظ وأصر على تفسيره وفقاً لمذهبه القائل « بالمفاهيم الدينامية » في القرآن . وهكذا نرى أن نعود الى كتابه المقدس العتيق الذي يتلخص بهذه الكلمات الثلاث : « دينامية ، نشاط ، إنسان امثل » وهو كتاب مقدس نحن بغنى عن عرض مذاهبه الأخلاقية لاننا بتنا نتفهمها .

فبقدر ما ندرس تعليمه نرى كيف أن إقبال يشترك في هذا الضعف الذي يتميز المجددون به فهو مستند بمحاضراته بصورة دائمة الى الآيات القرآنية لاثبات براهينه ، لكن ذلك لا يحول دون طرحنا سؤاليين : هل تمثل هذه الاستشهادات بمجمل مذهب القرآن حول النقطة موضوع البحث ؟ وهل هي حقاً تمثل ما يريده إقبال أن تعني ؟ إنني أشتبّه بوجود خطأ تفسير لغوي في مثال ، أو مثالين . لكن هناك بونا واضحاً بين المعنى البسيط والمقصد الديني للآية وبين المذهب الذي طبقها عليه إقبال .

إن تمييز مذهب الأوجه المتتالية وغير المتتالية للديمومة في النصوص المتعلقة باختلاف النهار والليل وخلق العالم بستة أيام او النظر لطرفة العين . أو أنظر الى الآية ٤ : ٥٠ « نحن نعلم ما تنقص الارض منهم ، ولدينا كتاب حفيظ » ان امكانية نوع من البعث الفردي بعد الموت يتطلب خيالاً خصباً جداً . لأننا هنا نرى صفة جديدة أخذها الناقد الذي ورد ذكره أعلاه على اللاهوت التحرري : « لا يوجد أية وسيلة في يد المذهب التحرري للوصول بقضية الى النهاية لا تفترض نوعاً من القطع أو الاختيار ... في نسب يستحيل تبريرها ، وفرض تفسيرات بعيدة عن معنى الكلمات الاصلية » ..

لا شك أنه علينا أن نعترف لإقبال بالشجاعة والإخلاص لكن الشجاعة والإخلاص لا يكفيان ولا يمكننا ان نرضى للدفاع عنه إلا أن نقول إن إقبال في لاهوته الجديد اسماً بإمكان غيره ان يبنينا من بعده من شأنها أن توضح آراءه وتتمها بمذهب أخلاقي ذي دلالة خاصة .

وكما يقول العميد « لو » : « فمهما راق لنا أن نجد معاني عميقة وحمية في عدد من المقاطع ... فان التخوف من الاعتباري والشخصي

يزعزع الفائدة التي نجنبها من ذلك ما لن ينطلق المرء في مجال التفسير الروحاني حتى يعني أي شيء أي شيء آخر ، وان اعتراضات اقبال تخطيء بالضبط لنفس الاسباب التي أخطأ فيها دفاع المجددين الاول .

أما بالنسبة لمسألة الاصاله الفكرية فلم يصلح بها شيئاً بل إنه ساهم بزيادة الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه التفكير المجدد بأكمله ، وذاك أنه بإمكانك أن تجعل من دينك ما تريد والاختيار دليل نقص في النضوج والحدس الروحاني بالنسبة لطائفة دينية تاريخية .



— القانون والمجتمع —

ننتقل الآن من التبرير الديني العصري بمغناه الدقيق الى المواقف الاجتماعية في الروح العصرية الاسلامية . والاخلاق الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية والقانون لأنها جميعاً تؤلف مبدئياً أشكالاً للنظام الديني في الاسلام فهي مرتبطة بالاصالة الدينية ارتباطاً أشد من ارتباطها بحضارتنا الغربية . إن التيارات الفكرية الجديدة حول هذه المواضيع تنطلق في اتجاهين اثنين بوسعنا ان نميزهما نظرياً على الاقل : اتجاه الاصلاح واتجاه التبرير .

لكنه على الصعيد العملي يصعب القول ما إذا كان هذا التبرير نتيجة لمجهود اصلاحي مبطن قام به مؤلف وهم بأنه يدافع عما يؤكد أنه التعليم الاصيلي في الاسلام حول المسائل الاجتماعية .

غالباً ما وصف الاسلام بأنه دين « جماعي » الا أن جميع الافكار

الدينية التي تكيف خيال العقل الانساني ومحتواه والتي تُحدد فعل الارادة الانسانية هي بالقوة أو من حيث المبدأ جماعية . عليها ان تسعى لفرض قياساتها وقواعدها الخاصة على جميع النشاطات وعلى جميع المؤسسات الاجتماعية ابتداء من المدارس الابتدائية وانتهاء بالقانون والحكومة .

واليهودية جماعية بهذا المعنى ، وكذلك المسيحية . وإذا كنا قد نسينا ذلك فلأنه منذ السنوات الاولى أرغمت المسيحية على الاعتراف بسلطة القانون الروماني ولأنها بعد ان شارفت على النصر على اثر كفاحها الطويل ضد النظام الاقطاعي الحرمانى في العصر الوسيط ، كان عليها أن تتحمل نوعين من الأعداء الخطرين : النزعة الانسانية والعلم .

أما العلم فهو على استعداد ليحتوي هو بدوره على نظام جماعي بعد تحالفه مع النزعة الانسانية والليبرالية في سبيل القضاء على معارضة الدين . وإذا أردنا أن نحكم بهذا الصدد انطلاقاً مما نستشفه من المانيا وروسيا فان الجماعية العلمية تعد للعالم درعاً من القوة ذات صلابة وقساوة تتجاوزان كل ما عانى الجنس البشري حتى الآن . وجماعية الإيمان الديني اذا ما قورنت بهذا نير خفيف الظل يمكن احتماله .

ومهما بلغت السلطات الدينية من « قوة التجهيل » فهي تعترف بقيمة الفرد وشخصيته وتحفظ له بقسط كبير من الحرية ورأينا أن هذه الحرية في الاسلام قد ازدادت على مر الأيام بما لتنظيمها من ارتقاء ، نظراً لغياب سلم الرتب ومبدأ التسامح بين المفاخرات . لكن الدين الاسلامي كجميع الانظمة الجماعية حاول أن يضبط أو أن يمنع اتصال وانتشار « الافكار الخطرة » .

ومعالجة هذه الامور الخطرة تسترعي بعض الانتباه ، فتجاه من هي

خطرة ؟ أعلى مصير الفرد ؟ ثم انه اذا اختار إنسان ما أن يعرض نفسه للعذاب الابدی في الجحيم فهذا يتعلق به وحده .

أمن اجل نقاء المذهب وخلص الطائفة التي تضعها العدوى موضع الخطر ؟ لعل الامر كذلك لكن هذا لا يتفق قط مع مجتمع يعترف بمقررات مبدأ الاجماع . لكن التفرقة المذهبية يمكن أن تؤدي الى الانقسام والنزاع وما نحن نبلغ هذه النقطة الآن .

والمفهوم الذي يرتكز عليه هذا التخوف هو أنه ما من مجتمع يستقر ما لم يرتكز على معتقد ديني صحيح . ولا يمكن للتعليم الاخلاقي أن يكون مستقراً ما لم يكن الايمان الديني خلوا من كل شائبة خارجية .

وهذا لا يعني ان الحفاظ على التعليم الاخلاقي بهم اكثر من مرونة المجتمع وسهولة انطباقه على الحياة ، لكن هذا الشرط بالذات يجعل المجتمع يتطور في الطريق القويم ، أي نحو درجة أعلى من الاندماج الاجتماعي وحياة اكثر اتزاناً بالنسبة للفرد .

وبقول آخر إن المجتمع الذي يرتكز الى طائفة معينة يتعلق بما يعتقد المجتمع عن طبيعة الكون وهدفه ومكان النفس الانسانية فيه . وهذا المذهب معروف حق المعرفة ، والمنابر المسيحية تردده كل أسبوع .

ولعل الاسلام هو الديانة الوحيدة التي سعت لبناء مجتمع يرتكز الى هذا المبدأ . وكان « القانون » الاداة الرئيسية لتحقيق هذا « الغرض » ، وعلم القانون حسب تعريف اسلامي شهير هو « معرفة الحقوق والواجبات ، معرفة تسمح للانسان بالالتزام سلوك قوم في حياته وإعداد نفسه الى العالم الآخر . »

وخلافاً لما ورثته المسيحية عن روما ، فإن الاسلام يتحدث عن العلاقات بجميع أنواعها ، إن بالنسبة لله أو بالنسبة للبشر ، بما فيها اشياء كثيرة كأداء الواجب الديني وإعطاء الصدقات ، وكذلك المؤسسات الاهلية والمدنية والاقتصادية والسياسية .

فالقانون الاسلامي بطبيعته وهدفه مرتبط بالاخلاق الدينية . وواضح أن الاحكام الاخلاقية لا تستند الى الاشياء المحسوسة الخاصة بعمل ما ، أكثر مما تستند على مبررات تلك الاشياء وأهدافها ، وأن النظام الشرعي المنظم يجب ان يكتفي بالوقائع الخارجية . وفي كلا الحالين نرى الاسس والاحكام هي هي .

فهذا المبدأ وذاك يرفضان الانتفاعية القائلة بأن بعض الامور حسنة بسبب فائدتها الاجتماعية ، حتى ولو كانت الفائدة مرغوبة . لذا لم يكن القانون الاسلامي (شأنه شأن القانون الروماني أو القانون الحديث) بمثابة تكديس مطرد للتجربة الدينية لدى شعب من الشعوب . فان مهمته الاولى هي تصنيف الاعمال حسب المقياس المطلق للخير والشر . أما تعيين العقوبات الناجمة عن المخالفات فكانت مسألة ذات اهمية ثانوية .

ومقياس الخير والشر ليس بالأمر الذي يمكن تحديده عقلياً . وقد رأينا في الفصل الاول كيف ان العقلية الاسلامية ترفض تلك المفاهيم المثالية والعامة التي ينجم عنها مقاييس مطلقة على الصعيد النظري . والطريق الوحيدة التي تعترف الى ذلك هي طريق الوحي ، لان الله وحده هو الذي يميز بين ما هو خير وبين ما هو شر ، وليس هذا وذاك إلا رهن مشيئته .

نرى بالنتيجة ان النظام التشريعي في الاسلام يبدأ بالقرآن ويمتد مع

قواعد السنة المتشعبة مع خط القرآن . ان القواعد التشريعية التي نجدها في القرآن أو التي نستنتجها منه قد توسعت مع سنة النبي الأصلية وكبرت مع « العرف » لدى الطائفة .

والمذاهب الأربعة : الحنبلي والمالكي والشافعي والحنفي هي مدارس تشريعية أكثر منها سنية ، والفئات الدينية المنشقة كونت لنفسها تشريعات جديدة .

ولا حاجة لنا في المزيد من التطرق لتلك المذاهب التشريعية من جهة مبادئها ومناهجها . بل ان من واجبنا ان نلتفت الى دراسة التأثير المتبادل بين القانون الاسلامي من جهة والمجتمع الاسلامي من جهة ثانية . فكل نظام تشريعي يفرض على جميع الذين ينطبق عليهم ان يعترفوا بسلطته وان يرتبطوا به ، حتى ولو لزم الامر أحياناً ان يخالفوا قواعده الصريحة .

ان قبول القانون الاسلامي كان منوطاً بقبول الشريعة الاسلامية . كما كان مقابل ذلك النتيجة الحتمية لكون المرء مسلماً . إن كثيراً من الامم قد ارتضت ديانة الاسلام ، وكل منها عرف تاريخاً طويلاً من العرف الاجتماعي والتشريعي الخاص به . فالمنتسبون الى تلك المجتمعات باعترافهم الاسلام ، قد ارتضوا سلطة القانون الاسلامي .

وواضح ان الاعراف الاجتماعية القديمة وكذلك التشريعية ، لا يسهل إلغاؤها مرة واحدة . لذا نشط الرؤساء الدينيون المسلمون ليجعلوا هذه الشعوب تعتنق الشريعة الاسلامية . ونجحوا في ذلك الى حد كبير ، في حين بقيت فئة على غرار البربر المغاربة الذين حافظوا على تقاليدهم

السابقة رغم ايمانهم بالاسلام ، على ان علماء الاسلام قد وفقوا في توحيد المجتمع الاسلامي ، بمقدار ما استطاعوا ان يفرضوا قانون الاسلام على تلك المجتمعات ، لان القانون هو الاداة التي تمكن عرى الاخلاق الاجتماعية في الاسلام .

وعلىنا ان نقوم الآن ببعض الايضاحات . بما ان القانون يتناول نظرياً وفي شروح المشترعين ، جميع فروع العلاقات الاجتماعية ووجوها ، فقد أهمل هذا القانون في مجالات كثيرة . فالمؤسسات السياسية والادارية وكذلك تجارة الجملة لم تدخل في نطاق القانون رغم القواعد التي أدخلتها في مجال هذا القانون ، بعض التشريعات الخيالية .

وفي هذه الميادين نفسها كان الاثر الاوروبي وعدواه الشديدة . وهذا ما يفسر كيف ان البلدان الاسلامية قد سلت للوهلة الاولى بدخول الدساتير والانظمة الادارية والجزائية من النمط الاوروبي اليها فضلاً عن القوانين التجارية والمدنية .

ولم يبق حتى يومنا هذا سوى السعودية والافغانستان من الدول التي حافظت على النظام الاسلامي . وهذا ايضاً ما يفسر ما الذي يحثو بالمجدين المتحررين الى اتخاذ موقف اوروبي أي موقف جدي وعلمي بالنسبة لمسائل الشريعة الاسلامية .

إلا أن هناك مسائل قد وجدت لها مناعة في التشريع الاسلامي ، إلا وهو مجال الاحوال الشخصية ، من بينها الزواج والطلاق والإرث . وسبب هذه المناعة لا يعود الى شمول النظام وحسب ولكن أيضاً لان قواعده الرئيسية قد حددها القرآن بوضوح . وما من مسلم ، سوى حفنة

من العقلانيين ، معد حق الآن للتساؤل عما إذا كان القرآن حقاً هو كلام الله .

فبالنسبة للذين يتمسكون بهذا المعتقد تعتبر فكرة تعديل هذه القوانين الأساسية أو إلغائها من باب الكفر . إذا كان في نظام معين لا يمكن الانتقال بسهولة وبسرعة من الاعتقاد بأن التغير ضروري للتعديل الفعلي في القانون ، والامر ليس موضوع بحث في هذه المسألة ، إلا إذا قامت ثورة كما هي الحال في تركيا .

لهذا نرى في غالبية البلدان الاسلامية ما عدا تركيا أن نظام الأحوال الشخصية لا يزال من اختصاص المحاكم الدينية أو الشرعية وليس من صلاحية المحاكم المدنية . حتى ان الطوائف الاخرى في بعض البلدان لها محاكمها الخاصة في مجال الأحوال الشخصية .

والخلاف أشد ما يكون عليه بين المجددين والمحافظين في مجال الأحوال الشخصية . فلا شك ان الضمير الاجتماعي لدى الطبقات المثقفة قد تأثر كثيراً بما يرافق نظام تعدد الزوجات والطلاق من مبالغات كثيرة . كما أن هذه الطبقات تتخوف أيضاً من النتائج الخطيرة لقانون الارث الذي سنه الاسلام وللقانون (الذي لم يستق من القرآن) ويقضي بالوقف الذري الذي لا يمكن التصرف به .

والقرآن يعين بالتفصيل الاسهم التي يمكن توزيعها بين الورثة من الجنسين فيمنح للاناث نصف ما يمنحه للرجال . وليس من العسير الاعتراف بعدالة هذه التدابير بما يختص بالاموال المنقولة (وهو الشكل المألوف للملكية في الجزيرة العربية) لكنه إذا ما طبق على البلدان الزراعية أو ذات رأس المال الصناعي فقد تكون العاقبة وخيمة في بعض الحالات .

أما بالنسبة للوقف الذري (التي كانت وسيلة لتحويل الاحكام القرآنية) فقد أحدثت فساداً أخلاقياً وخسارة اقتصادية فائقة ، وهذا ما جعل في مصر وبعض البلدان الاخرى حركات تطالب بإلغاء هذه القاعدة .

من اليسير أن نتفهم وبمعطف المأزق الذي يتورط به داعي الاصلاح المسلم المخلص لدعوته فهو يثور ليس ضد سلطة التقليد الاجتماعي الذي يعززه تقليد عميق الجذور ، أو ضد جمود عادة مستحكمة او ضد نفور الانسان المتوسط من ترك الامتيازات التي يتمتع بها منذ زمن طويل ، لن يثور ضد ذلك وحسب بل عليه أن يأخذ بعين الاعتبار كون هذه التقاليد والعادات الاجتماعية تعتبر نفسها في نطاق النصوص القرآنية التي تستهدفها مباشرة وبدون التباس أما بالنسبة لذوي الاتجاه العلماني فان هذه الملاحظة لا تتخذ نفس الطابع من الأهمية والديمومة .

فهم أنفسهم يدعون ولا ريب بأن مذهبهم هو أقوى على الصمود الديني من مبدأ اخصامهم ، سيما وأننا لا ندري إذا كان كتاب الدفاع عن حق المرأة قد صدر عن علماني او عن مصلح مجدد .

وبوسعنا أن نجد بدون ادنى ريب أمثلة عن مذاهب علمانية صرفة في الأدب التركي الحديث وفي الهند . لكنه يصعب ان نحدد المدى الذي تمثله في الرأي العام باستثناء تركيا ، ومن المهم لبلوغ مقصدنا الحالي أن نتفحص بعض الحلول التي اقترحها المصلحون والمفتون المسلمون لمواجهة تلك الصعوبات ..

ففي إحدى قصائد الشاعر وعالم الاجتماع التركي الشهير ضيا غوك ألب

(المتوفي عام ١٩٢٤ ، وهي قصيدة أوردتها إقبال نفسه ، يطالب بها
بإعطاء حق المرأة الشرعي :

ها هي المرأة ، أمي ، شقيقي ، ابنتي .

فهي التي توقف في اعماق نفسي أشدّ مشاعري قدسية .

ها هي حبيبتي ، شمسي ، قمري ، ونجمي .

كيف يمكن للشريعة المقدسة ان تعتبر هذه المخلوقات محتقرة ؟

لا شك ان الفقهاء قد اخطأوا في تفسير القرآن ؟

فأساس الوطن والدولة هو العائلة .

وطالما اننا لا نفهم القيمة الحقيقية للمرأة .

فان حياة الوطن تظل ناقصة .

وينبغي لبناء العائلة أن تعمّ العدالة .

لهذا فالمساواة ضرورية في ثلاثة أشياء : الطلاق والانفصال
والإرث .

فطالما ان المرأة تعادل نصف الرجل في الإرث وتعادل ربعه في
الزواج ، فلا يمكن للعائلة او للبلاد أن ترتقي .

ولم يكتف ضياء غوك الب باحتجاجاته الشعرية ، بل سعى بصفته
عالم اجتماع ان يجد المبادئ التي تعيد تفسير الشريعة .

ولهذا ميز في الشريعة بين المسائل « الالهية » والمسائل « الاجتماعية » .
والقضايا الاجتماعية لا تركز بنظره الى وحي حربي ، بل تركز
على العرف .

وهذه الكلمة التي تعني في القاموس القضائي « قانون العرف » ،
يحددها ضيا على انها التقييم الذي يطلقه شعب او طائفة « : ينجم عن
ذلك ان القانون الشخصي او العائلي هو مدعاة للتعديل بالقدر الذي
يريده « الرأي العام الجماعي » (اي الاجماع) او الوعي القومي .

وهذا التفصيل هو بالطبع شخصي صرف ، فوضع الشريعة من جهة
والعادة من جهة ثانية على قدم المساواة ، حتى ولو أخذنا التجربة
التاريخية بعين الاعتبار ، امر لا يمكن توفيقه مع ركائز التفكير
الاسلامي .

ولا أعلم شيئا عن كتابات عربية حول هذا الموضوع . فالمدافعات
الاولى عن حقوق المرأة كنّ يدعين لالغاء المفارقات الاجتماعية قبل
الشرعية . فالشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي مثلا كان في طبيعة
الذين انتقدوا الاجحاف بحق النساء وطالب باتخاذ موقف شريف وعادل
تجاههن .

الرجل والمرأة متساويان في الحقوق .

علموا المرأة فهي شعار العلم .

وقد ورد في قصيدته عن إزاحة الحجاب ما معناه :

اخلمي الحجاب فهو المرض الذي يقضي على حياة المجتمع كل شيء
يتوق الى التجدد ، فلماذا يبقى هذا التقليد على حاله .

فما من نبي أراد الحجاب على هذا الشكل ، وما من عاقل وافق
عليه ، فهو مصيب بالنسبة للقانون والطبيعة والحس السليم والمنطق
والضمير .

لقد ادعوا ان في الحجاب محافظة .

فقد كذبوا ففي هذا بشاعة .

لقد ادعوا بأن السفور ضد الطهارة ، لأن السفور فضيلة تامة .

فليس الحجاب هو الذي يحفظ طهارة الفتاة : بل حارساها هما التربية ومشاركة المعرفة .

حافظوا على عقل الفتيات ، لكي تصان اجسادهن من الشر .

ولا يتعدى الزهاوي حدود الايحاء إذ يتطرق الى قوانين الزواج والطلاق .

وهناك متطرف آخر هو التونسي طاهر الحداد الذي نشر في عام ١٩٣٠ كتاباً بعنوان : نساؤنا بين الشريعة الدينية والمجتمع ، يشدد فيه على ضرورة النظر الى نصوص القرآن وتعاليم الفقهاء نظرة تطويرية . خروج الثقافة الاسلامية تتطلب انطباقاً مستمراً على تطور الحضارة .

والأدب العربي المعاصر في مصر في أوصافه وتحليلاته للقضية الاجتماعية ، يتضمن ايضاً نقداً ضمنياً للحواجز التي يضعها القانون في وجه المساواة بين النساء والرجال .

وكان لاحد المشاريع التي قدمها وزير الشؤون الاجتماعية وهي وزارة استحدثت في مصر ١٩٣٩ ، أهمية فائقة .

فهو يهدف لاختصار مبدأ تعدد الزوجات وتحديد شروط الطلاق .

ورغم ان هذه الاقتراحات لم ترضِ الفئات المجددة ، فان علماء الازهر قد شنوا حملة عليها ، وطالبوا الوزارة بالالتفات الى شؤون

الرهان والسباق وسائر الامراض الاجتماعية التي يحرمها القرآن والاخلاق
الاسلامية .

ولا يمكن للمجدد الحقيقي الخروج من هذا المأزق إذا ما اقتصر على
حل هذه العقدة .

ينبغي أن يكون القرآن صحيحاً ونهائياً . إذ ان ثمة شيئاً يدعو
للارتباك في الاخلاق الاجتماعية السائدة . سيما وانه يحز بنفسه ان يرى
ان الاوروبي لا يعرف عن المسلم أكثر من انه يقترب بأربع نساء .

واسهم المبشرون الدينيون في تغذية هذه الفكرة . لذا يتطلع المجدد
نحو طريق للخروج . فلا يمكن للاخلاق التي يتمتع بها الاسلام ان
تكون دون أرفع المستويات .

فلا بد وان مشترعي القرون الوسطى قد حوّروا في جوهر القرآن
والاسلام .

ومن الواجب الرجوع الى أصل هذه الانحرافات بغية تقويمها . وحين
يتم ذلك ، عندها تعود تعاليم النبي والاسلام الى سابق نقائها وأصالتها ،
إن بالنسبة للرجل أو بالنسبة للمرأة . وسنرى ان هذه التعاليم إنما تعود
الى مبادئ عامة .

تحدد الروح التي ينبغي ان يفهم من خلالها القانون ، بدلاً من التزام
حرفية الشريعة . وهذا ما يجعل هذه الروح الجديدة ، تنصف المرأة
وتنقذها من الاجحاف الذي لحق بها .

فبعد تفهم الروح الاجتماعية يصبح بالامكان تفهم التشريع القرآني
الحقيقي . ويرى المجدد أنه حين يتم ذلك ، سنرى ان الموقف الديني من

المرأة ، والطريقة التي يتفهم بها المسلمون شخصيتها ووضعها الاجتماعي ،
والطريقة التي تحميها بها الشريعة ، كل ذلك يتعدى ما هي عليه الحال
في سائر الأديان .

هذا هو معنى المجددين .

ان الدور الرئيسي الذي يلعبه المدافع المجدد عن الدين هو إعادة
الايان بالاسلام بين صفوف المسلمين المشككين ، كما ذكرنا ، مبيناً لهم
أصالة دينهم ومزاياه .

وعليه بالدرجة الثانية ان يقنع المسلمين من ذوي العقلية القديمة انهم
بتزمتهم الاجتماعي وتمسكهم بالحرفية انما يحولون دون انتشار نور الهدى .
لكن المجدد لا يستطيع في طريقه ان يحو البسمة عن شفاه المبشرين إذ
يشجب التنظيم الجنسي لدى المسيحيين ويختار أمثلة فاضحة من تاريخ
المسيحية المزعوم .

وقلما ينفصل التبرير الديني عن الجدل فيما يتعلق بالمسائل الاجتماعية
والدينية .

وليس من الأمور المدهشة ان يكون المسلمون الذين لا يعرفون الغرب
إلا من خلال حياة المدن الكبرى والافلام والقصص والمجلات ، ان
يحتقروا الاخلاق الجنسية وطرق العيش في هذا المجتمع الغربي .

وبما انه يستحيل قراءة مئة الف كتاب أو كراس وتلخيصها ، فليس
بالامكان بغية تكريس مذهب المجددين ، إلا أن نحلل الفصل الذي
خصه سيد أمير علي لبحث « نظام المرأة في الاسلام » .

صحيح أن المؤلف شيعي وأنه ينظر الى القرآن نظرة عقلية ، إلا

أنه يشرح عملياً بمجمل المذهب المصري والتبريري حول القضية وبصورة أشد اقناعاً من غالبية الكتاب والمعلقين الذين أتوا من بعده ، ليرددوا ما ذهب إليه بجميع الصفات وجميع الطرق من أشدها الى أطفها .

في بعض نواحي التطور الاجتماعي يصبح أمر تعدد الزوجات لا مفر منه . فالحروب القبلية المستمرة وما ينجم عنها من نقص في عدد الرجال ، فضلاً عن السلطة المطلقة للرؤساء هي التي جعلت عادة تعدد الزوجات تشيع بكثرة ، وهذا ما يجعل أناس هذا العصر لا يستطيعون احتماله ، .

إن اللهجة العلمية لهذا المقطع الاول تحدث أعمق الاثر . وتليها سلسلة من الملاحظات القصيرة حول عادات الزواج في مختلف الاجناس القديمة (ملاحظات تشدد على الميزات المنفرة وترتكز على مؤلفات مفروضة من الدرجة الثانية) . وكذلك عن المبدأ الكنسي القديم الذي كان يسمح بتعدد الزوجات بصراحة .

« فالكاهن نفسه كان يلجأ الى حق اقتناء عدة زوجات بيده اليسرى استناداً لاذن بسيط من الاسقف او رئيس الرعية . » ، وأن أشد خطيئة وقع فيها الكتاب المسيحيون اعتبارهم ان محمداً قد تبنى مبدأ تعدد الزوجات او سنه في قانون . »

فقد وجد هذه العادة مرعية الاجراء ليس لدى العرب ، بل لدى الفرس واليهود ، بالاضافة الى العديد من العادات المجحفة بحق المرأة .

« لقد شدد نبي الاسلام في تعاليمه على احترام المرأة . كما عند أتباعه احتراماً لذكراه لاعتبار ابنته فاطمة « سيدة نساء الجنة » ، ممثلة لبنات جنسها .

إن فاطمة الزهراء تجسد كل ما هو إلهي لدى المرأة ، لكل ما هو طاهر وصحيح في جنسها ، وكذلك أسمى مفهوم جماله الرجل لها .

(لنذكر هنا سيد أمير علي الشيعي) وقد تبعها سلسلة من النساء كرمهن احترام جنسهن عن طريق فضائلهن . فمن لم يسمع أخبار « رابعة » ، وغيرها من الالف ، .

ويتابع المبرر دفاعه بنوع من الدقة والمبالغة ، قائلاً إن محمداً قد أمن للنساء حقوقاً ما كنّ ليتمتعن بها في السابق ، وبأنه « وضعهن على قدم المساواة مع الرجال في كل ما يتعلق بالسلطات والمهام التشريعية » ، وبأنه حدد عدد الزوجات باقتصاره على اربع مع اشتراطه العدل بينهن وإلا الاكتفاء بواحدة . «

ولهذا الاقتصار أهمية بالغة . « بما ان المساواة المطلقة في مجال العاطفة مستحيل ، فان القرآن قد حرّم في الواقع تعدد الزوجات » . لكن تعدد الزوجات يتعلق بالظروف « وإن مرونة القوانين هي خير محك لحيرها وجدواها » .

تلك هي فضيلة الاحكام القرآنية أنها تتكيف مع المجتمع المثقف وانها تنطبق على حاجة المجتمع الذي يقل حضارة .. ان الوباء الذي حل في البلدان الاسلامية هو العقيدة القومية التي اغلقت باب الاجتهاد .

وليس ببعيد اليوم الذي يعود فيه المسلمون الى كلام الله ليردوا ما إذا كانوا يتبعون محمداً او أولئك الفقهاء الذين يسرون تبعاً لأهوائهم . «

إلا ان قراراً كهذا لا يمكن الوصول إليه الا عن طريق تطور شامل في مفهوم الوقائع وتفهم دقيق لتعاليم النبي ..

(أما في الحالة الراضية) فان شعور النفور من مبدأ تعدد الزوجات تحول لاعتقاد اجتماعي راسخ ، إن لم يكن تحول لمعتقد اخلاقي . وقد أصبح من الاعراف السائدة في الطائفة (الهندية الاسلامية) ان يدخل في عقد الزواج نوع من الاشتراط على الرجل بعدم معاشرة أية امرأة أخرى خلال فترة زواجه الأول .

ونرى أن نسبة ٩٥ ٪ من مسلمي الهند اليوم لم يفتنوا إلا بزوجية واحدة نظراً للاقتناع أو الضرورة .. حتى لنأمل بظهور مجمع اسلامي يحرم تعدد الزوجات ، .

هذا الوصف تليه عدة صفحات عن زواج محمد نفسه ، تفند الاتهام القائل بأنها حصيلة نزوات النفس ، وتبين نهائياً ان هذا الرجل الذي كان فقيراً معدماً قد ضحى تضحية كبيرة حين أخذ على عاتقه إعالة عدد من النساء ، . ثم يتطرق الى موضوع الطلاق الذي يعالجه على نمط تعدد الزوجات .

يقول إن هذا الموضوع سبب من اسباب الخطأ والمجاذلات . ولا شك في ان القانون الاسلامي القاضي بتنظيم حقوق المرأة المطلقة (ولا يقول الطلاق) أكثر انسانية من أي قانون ديني آخر . ، يلي ذلك ملاحظات غريبة حول الطقوس القديمة وشرح لما كان يسميه المؤرخ جيبون « بالكلمة المبهمة التي تحوي على تعاليم يسوع : فقد كانت بالنسبة إليه موضوعة لتلبية رغائب طائفة لا تزال في طور التكوين يعبر عنها شفيهاً ، رغم انه لا يمكن النظر اليها على انها تمثل شعوراً نبيلاً . ،

ومحمد ، رغم معارضته للطلاق فقد وجد من المستحيل إلغاء هذه العادة في تلك الحالة السائدة . « فالعادة ليست على صورتها المجردة ، فقد سمح النبي للرجال بإجراء الطلاق ببعض الشروط .

« إن اصلاحات محمد قد سجلت نقطة انطلاق جديدة في تاريخ التشريع الشرقي ، وعلينا ان نقرأ « مقاطع القرآن التي تبيح ذلك على ضوء تصريحات المشرع » . « فأباء الكنيسة (الاسلامية) قد أخذوا إذنًا مؤقتًا من أجل قاعدة ايجابية كما جهلوا كثيراً من نوااميس العدالة التي سنّها المعلم الاكبر .

وبصورة اجمالية « تعتبر القواعد التي منها المشرعون اكثر انسانية من مبادئ القانون الروماني ، كما انتشرت في نطاق الكنيسة (المسيحية) » .

ثم يتطرق المبرر أخيراً في دفاعه الى مبدأ الحجاب للنساء أو « البورداه » كما يسميه الهنود . فبلغت الانتباه الى انها من مخلفات العصور السابقة التي كان من شأنها ان تؤخر في تطور الاسلام . ويشير الى ان مبدأ حجب النساء قد كان له حسنات كثيرة بالنسبة للنساء الجاهلات .

كان « محمد على علم بالحالة الاخلاقية المستردية في عصره فدعا النساء الى التزام بيوتهن . أما أن يكون محمد قد أراد أن يكون قانونه متصلاً الى هذا الحد ، فهذا من الامور المخالفة لاصلاحاته » .

ثم يضيف بأن القرآن لا يدعو في أي مكان لحجاب المرأة بشكل نهائياً . ثم يضيف عن الآباء المسيحيين وعن كرمهم للنساء في حين كانت عبادة العذراء سائرة ، فضلاً عما كان يجري في الاديرة من خلعات .

« ولم يحدث ظهور البروتستانتية اي تغيير في الاوضاع الاجتماعية ،
او في مفاهيم المشترعين بالنسبة لنظام المرأة . لقد عامل يسوع المرأة
بانسانية ، إلا ان فئات من اتباعه حرموها من العدالة . ، وأصبح
مصدر مفهوم المرأة يعود الى روح الفروسية التي انتقلت الى الغرب
عن طريق الحروب الصليبية والشعراء المتجولين . وظلت المرأة رغم ذلك
في أوروبا في مستوى مشاغبات الفرسان البرابرة .. في حين كانت المرأة
تحتل في القرون الاولى للاسلام مكاناً مرموقاً يفوق مكانها في مجتمعا
العصري .

ثم إنه رغم التحسن الذي طرأ على المرأة في الغرب ، فما هو
وضعها القانوني ، حتى في اكثر الطوائف المسيحية تقدماً ؟

ومحمد الذي منح المرأة منذ فجر الاسلام حقوقاً لم تكن الشعوب
المتقدمة تمنحها إياها انما يدعو لاعجاب الانسانية ، ويكفيه من الفضل
انه فعل ذلك في سبيل الانسانية .

وإذا كان هذا الرأي يعارض نوعاً ما رأي سيد أمير علي ، فلا
شك ان تلك المعارضة غير مقصودة . ذاك لانه مثله في ذلك مثل
المدافع الذي يتنازل لخصمه عن بعض القضايا البسيطة ليحمل على خصمه
في ثغراته الرئيسية ، ويهدم آراءه عن طريق المبالغة بالحديث عن ضعفه
واختلاق الحجج التي تساند رأيه .

وينخفض من عبء عمله إذ يرى ان التشريع القرآني كان من صنع
محمد وان لكل عصر مقاييسه ، فكم هي الحاجة ماسة لفحص الضمير
اللاهوتي واللجوء الى بيان يشابه بيان أمير علي ، بالنسبة للمبررين الدينيين

الذين يفوقونه ثمكاً بالدين ، وهم لا يستطيعون استعمال طريقته الخفية للدفاع عن القضية نفسها ؟

إلا انه لا يريد في ذلك ان يتطرف معنا عن قصد . فالعقيدة المرتكزة على ايمان حسن ، المصطبغة بنوع من الكراهية للتفوق المفترض في الاخلاق الاجتماعية المسيحية ، تلك العقيدة تعبر عن نفسها بنفسها . وسطحية النهج التاريخي المتبع وتجنب الخوض في الصعوبات ، واللجوء الى القياس ، كل ذلك يخلق بلبلة فكرية تثقل عبء الحركة التجديدية وتسمح باغماض الأعين عما لا يجب المرء ان يراه . وقع إقبال نفسه في هذا الفخ .

يظهر صراع التيارين الفكريين في نفسه بقوة في محاضراته السادسة حيث يبحث بقضايا القانون والمجتمع . فبعد ان استند الى « آراء القرآن الحيوية » . « التي لا تعارض فكرة التطور يشير الى انه في مجتمع كالمجتمع الاسلامي ، تصعب إعادة النظر في المؤسسات القديمة صعوبة تفوق ما هي عليه في غير الاسلام ، وان مسؤولية داعية الإصلاح تتخذ في الاسلام طابعاً اكثر جدية » .

« إن جمود بعض العادات التي لا اهمية لها على الصعيد الاجتماعي كالغذاء والملبس ، ان هذا الجمود الذي يطرأ في إطار التطور يتخذ طابعاً حيويًا . ويفاعل بين المزيج الامزجة المختلطة للتجمعات .

وعلى الناقد قبل ان يتطرق الى هذه المؤسسات ان يتفهم التجربة الاجتماعية العميقة في الاسلام . كما ان عليه ان يتفحص الهياكل ليس

من ناحية ملاءمتها او عدم ملاءمتها اجتماعياً ، بل من ناحية مدلولها الانساني .

يتعلق هذا فقط بشريعة الاسلام المقدسة بل هو رأي ديني مقدس وحكم مبرم على الطريقة التي يبحث بها المجددون العاديون من الخارج . لكن إقبال يضيف قوله :

« انا اعلم ان فقهاء الاسلام ينادون بثبات المذاهب الأربعة . لكنه بما ان الاشياء قد تغيرت وان العالم الاسلامي يواجه قوى جديدة ، فلا أرى من سبب للتمسك بتلك المذاهب . فهل يدعي ارباب تلك المذاهب بأنهم أتوا بحقائق نهائية ؟ هم لم يدعوا ذلك قط .

فسمي المسلمين المتحررين لاعادة تفسير المبادئ الرئيسية على ضوء تجربتهم وتغير نمط الحياة العصرية ، امر له كل مبرراته .

وحين ينتقل الكاتب الى المواضيع الهامة ، يمر امام الطلاق مرور المجانب ليحدثنا عن الارث وهو اكثر سهولة ثم يستند الى ضياغوك ألب الذي ذكرناه أعلاه ويسأل .

« إذا كانت مساواة الرجل والمرأة (المساواة في الطلاق والهجر والارث) التي يطالب فيها ممكنة بالنسبة لشريعة محمد . فلا أعلم اذا كانت نهضة للمرأة في تركيا قد خلقت متطلبات لا يمكن تنفيذها .. وبالنظر لشدة محافظة المسلمين الهنود ، نرى كيف ان القضاة الهنود يتمسكون بالنصوص التقليدية . وهذا يعني ان القانون يبقى على حاله في حين يتحرك الشعب » :

وبدون ان يكثرث لهذا التناقض يتابع القول :

« أخشى فيما يتعلق بمطلب الشاعر التركي ان يكون لا يعرف ما فيه الكفاية عن قانون العائلة في الاسلام . كما يبدو انه لم يتفهم دور الارث الذي نص عليه القرآن . فلا يجب ان نفهم ان الاختلاف في توزيع الحصص يعني تفاوتاً في الحقوق بين الرجال والنساء . فان استنتاجاً كهذا يتنافى وروح الاسلام . إذ يقول القرآن :

فقانون الارث المطبق على الفتاة لا يعني تخلفها بل يتفق مع الدور الذي تلعبه على الصعيد الاجتماعي الذي تشكل فيه جزءاً لا يتجزأ .

يبدو لي ان بإمكاننا ان ننوه برأي إقبال القائل : وإن الشريعة تؤمن - انطلاقاً من اللامساواة في توزيع الحصص - المساواة التي يدعو اليها الشاعر التركي ، لكنه حين يتحدث عن عدم وجود ما يشير الى نقصان حق المرأة في القرآن يغفل إقبال (عن غير قصد) الآية التي تلي وتقول : « وللرجال عليهن درجة » .

وإذا ما انتقلنا من نظرية المجددين الى ميدان التطبيق ، وجدنا هناك اختلافات كثيرة فأنا أشك كثيراً في وجود مجتمع يساوي بين المرأة والرجل فيما خلا تركيا وبعض العائلات المصرية السائرة على النمط الغربي والتي تنتمي للطبقة المتوسطة .

صحيح ان في كثير من البلدان الاسلامية قد حصل تقدم كبير في حق تعليم المرأة ، كما حدث فيها اتجاه لتحريرها . بيد ان حرية المرأة الاقتصادية حتى في مصر لا محدودة .

والبوردا كما يقول سميت لها في « الهند أنصار عديدون » ، يدعون

بأن امامهم إما اختيار البوردا أو الوقوع في الاباحية ، ونرى اليوم كثيراً من المسلمين المتحررين الأذكياء يتمسكون بالبورداه أو يفرضونها على نساءهم وبناتهم . وهكذا يتم الانتقال تدريجياً من الدفاع عن تعدد الزوجات الى الدفاع عن البورداه واقفين على طرف المواقع الامامية ، ولا يمكن عملياً تجاوز حد الفصل بين الجنسين .

واقبال نفسه لا يشذ عن القاعدة :

« فقد حارب دائماً القائلين بأن المرأة يمكنها الاشتراك في صنع العالم المثالي » (يلمح هنا عن كتاب ألدوس هوكسلي) . فقد تصور النسوة الأوروبيات بلا قلب ، يكرهن الأمومة والمحبة والحياة . فهو يريد ان تظل النساء « طاهرات » تحت الرقابة . فهو لا يرضى بنشاط النساء أو بحرية النساء ، أو أن تكون النساء قائبة وحي الإله .. على المرأة ان تبقى كما كانت دائماً وراء الحجاب ، تطيع الرجل ولا تقدم على شيء من نفسها ، ولكن انطلاقاً من الآخرين . وعليها ان تظل وسيلة وضعت لأجل غاية . كان اقبال يحتفظ بنسائه في البورداه وراح يدعو العالم بلا انقطاع للاخذ بمفهومه عن المرأة المثالية :

فاطمة العفيفة هي حصاد حقل الخضوع .

فاطمة العفيفة نموذج الامهات الكامل .

هي التي تطالب أرواح النعيم والجحيم بأن تذيب إرادتها في إرادة زوجها .

لقد ترعرعت في كنف الأدب والصبر .

إلا أن اقبال اعترف في النهاية بخطأه بشأن النساء ، نستنتج ذلك من خاتمة قصيدته « عورة » التي تقول :

« وأنا أيضاً حز في نفسي الضغط على حرية المرأة
لكن في الامر غموضاً ، لا أجد فيه حلاً . »

فهل من المساواة ان نعتبر هذا الفشل يختصر موقف المجددين ؟ ان هذا الموقف المتناقض ، مهما بدا صحيحاً بالنسبة للطبقات المتوسطة في مصر وفي الهند ، تلك الطبقات التي نشأت على النمط الاوروبي ، فانه لا ينطبق على مجمل المجتمع الاسلامي .

لقد نشأ هذا الموقف في هذه الأمكنة والاطراف الخاصة ، ليس عن طريق تطور عضوي في قلب المجتمع الاسلامي ، بل عن طريق فرض نظام اجتماعي مختلف ، يدعو الى اخلاق اجتماعية لم يقبلها أي مجتمع شرقي على أساس أنها قاعدة شاملة ، رغم ان نظام الزوجة الواحدة قد طبق ولا يزال يطبق في هذا المجتمع .

فحين يدعو اقبال « الجيل الحالي من المتحررين المسلمين الى « إعادة تفسير المبادئ الشرعية الرئيسية » فهذا يعود الى اقلية ضئيلة كونت نفسها لتنشئ من جديد المؤسسات الاجتماعية الخاصة بسبع الجنس البشري .

ونحن نعرف الصفات الاخلاقية والثقافية لهذه الاقلية لنقوم بعمل كهذا العمل .

فلا عجب اذا تساءل الرؤساء الدينيون الى أية سلطة يرتكزون .
فهم لا يستطيعون رغم كل محاولة ان يعتمدوا في ذلك القرآن او السيرة
النبوية . فلم يبق لهم سوى الاجماع .

ولا نشك ، كما ارى ، بأن منطق التاريخ كما يراه المجددون
المسلمون ، سوف يعد تعديلات شاملة في موقف الطائفة الاسلامية في
هذه المسائل .

فجميع الأوساط من سنية ومجددة تعترف بمساوىء حرية الطلاق لما
تحدثه من اضطرابات خطيرة في المجتمع الإسلامي . ومن المحتمل ان
تحصل ايضاً اضطرابات اخرى بمقدار ما ترتفع نسبة تثقيف النساء
وتنتشر .

وعلى ان نسجل في رصيد المجددين انهم بخلاف العلمانيين الذين
يريدون الفصل الجذري بين المؤسسات الاجتماعية للأخلاق وبين القوانين
الدينية ، يحافظون على اعترافهم بالعلاقة الوثيقة التي تجمع السلوك
الاجتماعي والايمان الديني .

فروحهم لا تزال تصطبغ بطابع التضامن الاسلامي ، فهم يرون
أنه اذا كان لا بد من إصلاح المجتمع ، فيجب ان يتم هذا الإصلاح عن
طريق الدين وليس بخلاف الدين او في منأى عنه . وخطأهم انهم
يضعون أمامهم هدفاً نهائياً مثلاً اعلى تحدده اعتبارات خارجة عن مجتمعهم
الخاص وانهم يحاولون ان يرغموا مجتمعهم على تبني هذا المثل الأعلى .

وهذا يعني جهل الفارق بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات الغربية من
حيث التركيب ، فضلاً عن احوالها الجغرافية والاقتصادية وأفقها

الفكري . فليس بالامكان الاقدام على عمل كهذا إلا عن طريق الهرب من الواقع ورفض اعتبار الوقائع الملموسة .

ومن الفطنة ان يفكر المرء أنه إذا ما انتشرت هذه المقتضيات الاجتماعية على نطاق واسع تحت ضغط تطور داخلي في الاسلام ، فستجد لها حلولاً خاصة .

ولن تكون هذه الحلول مشابهة كل الشبه لحولنا الغربية ، بل تنطلق من تجربة الشعوب الاسلامية وحاجاتها .

وبوسعنا ان نتأكد من ان هذه المبادئ المخطبة على هذه الحلول ستكون عملية ، واقعية ، بعيدة كل البعد عن الالتباس الفكري والاندماج الخيالي اللذين من شأنهما أن يكدرا روح التجديدين المعصرين وشل خططهم .



— الإسلام في العالم —

في نهاية الفصل السابق تحدثت عن الالتباسات الفكرية والاندفاع الخيالي الذي يكدر روح التجديد العصرية ويشلها . ولم أعبر عن رأيي على هذا الشكل من أجل الفصاحة كما يظن ولا من أجل الوصول الى نتيجة تصويرية ليس لها قيمة رصينة . بل انني بحثت عن الكلمات بحثاً لكي أجمع في صيغة واحدة العاملين اللذين ، إن في مجال الفكر أو مجال العمل ، قد حالا دون مساهمة المجددين في تقدم الطائفة الاسلامية بصورة ايجابية .

وإذا عاد الى الفصول السابقة يرى القارئ ان اثر التجديد المباشر على صعيد التفكير الديني يميل لاحتلال تقديس محمد محل اللاهوت العقلاني .

وقد أصبح هذا الميل في بعض الاوساط من الشدة بحيث كتب عنه السيد سميت مع بعض المبالغة : « يتساهل المسلمون في الهجوم على الله فهناك الملحدون والمنشورات الالحادية والمجتمعات العقلانية ، إلا ان الاقلال من شأن محمد يثير بين أكثر أبناء الطائفة تحملاً نوعاً من التعصب العنيف . »

ومهما سميت الفكرة التي يمكن ان نكونها عن شخصية النبي ، فان هذا الموقف الذي لا يدل على أي تقدم ، بل على تأخر ، لا لأنه يعزى للتعصب ، بل لأنه ينبع من منطق غير سديد لا يعمل كما يجب ان يعمل .

فبدلاً من ان يعمد المجددون لوضع الاسلام في صيغة جديدة عصرية ، استعاضوا عنها بموقف انفعالي تجاه تحدي المسيحيين لهم ولعقيدتهم .

وكذلك بالنسبة للأخلاق ، والمؤسسات الاجتماعية ، نرى ان نشاط المصلحين قد تراخى لما هم عليه من تناقضات فكرية لاصقة بهم ولحماسهم الشديد للدفاع عن الدين .

ولا ننكر عليهم وعيهم التام للحاجة الملحة الى تغيير مفاسد العادات القديمة ، كما أن أشدهم حصافة في الرأي كان يرى الاخطار التي تنجم عن تغيير لا يرتكز على مجموعة من المعتقدات أو تغيير لا يدعو للإحاح الظروف الاجتماعية . لكن فشلهم في التأثير على الرأي العام المسلم فمردده لسببين رئيسيين :

أولهما عجزهم عن تنظيم وقائع وبراهين ترتكز الى وجهة نظر واضحة

لا ترد ، لأنهم لم يسنوا لانفسهم مثلاً اجتماعياً أعلى متلاحماً يلي حاجات عامة المسلمين .

وثانيها ان هؤلاء بدفاعهم الديني الذي يشدد من جهة على الفضائل الاجتماعية في النظام الاسلامي السائد في الماضي ، ومن جهة ثانية على العلل الاجتماعية السائدة في المجتمعات الغربية ، ضاعفوا بذلك من معارضة الرأي العام المحافظ لقضيتهم .

لقد كانت أهدافهم غامضة ، فلا يستطيعون تحديد موقفهم ، كما زادوا في هذا الغموض إذ لقحوا تفكيرهم بالنظرة الرومانطيقية للتاريخ .

وعندما ننتقل لدراسة آراء المجددين حول الماضي التاريخي للطائفة الاسلامية ولمكانها في العالم الحديث ، فمن العسير أيضاً أن نجد لها لا تقسم بالرومانطيقية .

فمن جهة القضايا الدينية ، نراها بالضرورة محصورة وموضوعة الى حد ما تحت رقابة القرآن والسنة الرئيسية .

ولا يمكن للمجددين ان يغفلوا في برامجهم الاجتماعية الاحداث العصرية وكذلك شروط الحياة الجديدة .

أما في مجال اعتباراتهم التاريخية ، فما من رادع خارجي يحد من غلواء خيالهم الرومانصي ، لا الدين ولا السنة الموروثة ولا الرأي العام المستنير .

فحين يصبح سيد أمير علي قائلاً : « من منا لم يسمع برابعة القديسة

وبالآلاف من مثيلاتها ؟ ،

أتساءل هل استطاع قراؤه المسلمون ان يعثروا على أكثر من خمس من تلك الآلاف ، .

ومن الواجب هنا ان نحدد بوضوح ما يجب ان نفهمه بكلمة « رومانطيقية » . ولا احتاج للإشارة بأن الحركة الرومانطيقية قد نشأت كردة فعل على قواعد الادب الكلاسيكي في فرنسا وانكلترا في القرن الثامن عشر . فالرومانطيقية دعت لاطلاق الخيال من جمود النماذج المفروضة سلفاً .

لقد كانت ردة فعل ضد الكلاسيكية بجميع أشكالها وجميع أوجه تعبيرها ، ونوعاً من الناموس المثالي لتجارب الحياة والطبيعة وحياتها . لكن نتائجها كانت أبعد أثراً .

فانهاض الخيال على حساب العقل ، قد اعد العدة للتخلي عن جميع المبادئ الموضوعية في جميع مبادئ الفكر ، وكذلك رفض كل ما هو مطلق وفقاً للإيمان بالتطور .

لقد استعيز في البلدان الغربية عن هذا الاتجاه الذاتي بواقعتين اثنتين تميز بهما فكر القرن التاسع عشر : الحتمية العلمية وتوسع المنهج التاريخي .

ولم يدرك هؤلاء ايضاً ما فيه الكفاية بأن انتشار الحضارة في أوروبا الشرقية وآسيا قد حصل في عصر التجديد الرومانطيسي . فليس هذا

الاتجاه الجديد معاصراً لظهور القومية فحسب بل هو مرتبط بها أشد الارتباط .

فما ان الرومانطيقية هي في جوهرها ثورة شعبية ضد النظام المتبع ، يرجع الى هذه الحفنة من الظواهر التي رافقت ظهور الوعي الشعبي الجماعي الذي يشكل اساس القومية فحيث كانت التيارات التي تعوض عن التفكير العلمي مفقودة او ضعيفة ، فعلينا الا نتعجب والحالة هذه من امتزاج هذه القوى الجديدة (السياسية والخيالية) فيما بينها لتنتج حركات قومية وميتولوجيات مألوفة لدينا .

ولكن علينا ان نشير الى ان الافكار البعيدة الأثر التي عملت في العالم الاسلامي لم تنشأ إلا في نطاق الطائفة الاسلامية ، حتى ولو ظهرت نتيجة الاصطدام بالغرب ، او لو كان معنى ظهورها مرتبطاً بالتأثيرات الغربية .

يبدو هذا واضحاً غير انه جدير بالإشارة اليه .

فالنتائج الخارجية لانتشار التقنية الغربية في العالم هي من الواضح حتى في عين المراقب السطحي ، الى حد جعلت المرء يعتقد بسهولة بوجود تطور مشابه في التفكير الغربي .

لكن هذه النتيجة لا تجد لها تبريراً حتى ولو اعتقد المجدد المسلم من جهته وشدد على أن طرائق التفكير الاسلامي المعاصرة مشابهة تمام الشبه لما هي عليه في الغرب .

فالنتائج الداخلية لأثر الافكار الغربية مغلفة جداً ، وليس بوسعنا

أكثر من التكهّن بما يجري في الأعماق . (ولا أتناول هنا بالطبع الانتاج العلمي التقني ، ولكن طرائق التفكير في المجال الديني والاجتماعي والتاريخي) .

وإن دراستنا للتبرير الديني والاجتماعي في الروح المعصرية ، ترغنا على الاعتقاد بأن هناك بعض الملامح التي تكون التفكير الغربي ، اشتركت وحدها في يقظة العقول الاسلامية ، بخلاف بعض الملامح الأخرى التي ينتظر منها ان تحدث أثراً مشابهاً .

فإلام ننسب هذا التحديد ؟ بوسعنا ان نجد له تفسيراً لا يذهب الى ابعد من حد التخمين . نذكر انني عاجلت في الفصل الاول ، الطبيعة الذرية والحادة للخيال العربي ، ومقاومته للأبنية الفكرية المستخلصة ، ورفضه للعقلانية .

ورأينا ان النظرة السنية الدينية هي وحدها التي نمت في الخيال العربي هذا الاتجاه نحو الشرود ، فضلاً عن ان الميل الفطري الى العقلانية الحدسية ، قد فتح الطريق لنشوء ديانة صوفية من نوع خاص الى جانب المبادئ السنية .

والحضارة الغربية حين غزت الشرق الاسلامي ، قد اتخذ انعكاسات متشابهة نجد صعوبة في تفكيكها والتعرف عليها جميعاً .

يبدو ان هناك قاعدة عامة في التاريخ تقضي بأنه حين التقاء حضارتين يحدث بينهما تفاعل فكري ، تنجذب العناصر المتجولة في الحضارة الأولى بما يتفق في الحضارة الثانية وطابع تفكيرها ، في حين

يُهمّل على العموم أو ترفض ما تُجده عسير الفهم .

وهناك بلا ريب تقارب شديد بين الميل العربي للحدس وبين التيارات الرومانطيقية التي عرفها التفكير الأوروبي . وهو من شأنه ان يفسر السرعة التي انتشرت فيها الاتجاهات الرومانطيقية في صفوف المسلمين المثقفة .

فإقبال كان يقول أكثر مما يعتقدونه حين يلاحظ بأن المسلمين كانوا يستعيدون « امراً هو بمثابة تطور لاحدى أهم المراحل في الثقافة الإسلامية . »

كان يفكر بالنظريات الفيزيائية والسيكولوجية ، إلا ان ما استعاده المثقفون المسلمون من أوروبا ، هو قبل كل شيء هذا الإرث الخيالي للرومانطيقية ، ذلك الإرث الذي ادخله الادب العربي الى أوروبا في العصر الوسيط ثم في القرن الثامن عشر .

ولنتطلع الى سعة انتشار كتاب الف ليلة وليلة . والهذر الباطن في تصريح إقبال قد أصبح اشد وضوحاً في كونه افضل من يمثل هذه الظاهرة ، لان الافكار التي عبر عنها في محاضراته حول اعادة بناء التفكير الديني هي كما قلنا نتيجة التحليل الحدسي على الطريقة الصوفية ، يجتذبه كاهن الرومانطيقية اللاعقلانية ونبيها هنري برغسون .

والاتجاه الذي اتخذته الحركات الرومانطيقية الجديدة في العالم الاسلامي ينتهي الى البرهان الى اي حد هي تمثل الايديولوجية الغربية .

كما ان الرومانطيقية في اوروبا قد أضفت لونا وطابعاً انفعالياً على الحركة القومية الجديدة التي قامت على اللغة ، والنظريات العنصرية والماضي التاريخي ، فضلاً عن ان التبرير التجديدي والحركة الاصلاحية يمتزجان ، في الاسلام ، بنوع من التفسير القومي للاسلام يعود الى جمال الدين الافغاني .

بوسعنا ان نوجه لهذا المفهوم انتقاداً يسيراً . ألا يدعو الاسلام للجمع بين « الكنيسة » والدولة ؟

أوليس الخليفة الرئيس الديني والسياسي للطائفة الاسلامية ؟ فما هي الجدة اذن في « التفسير القومي » ؟.

ليس من المسير دائماً ان نميز للوهلة الاولى بين الشمول الاسلامي وبين حركة الاتحاد الاسلامية ، فليكن !.

فهناك هوة سحيقة تفصل بينهما من الناحية الروحية .

ورغم ان النظريات الاسلامية قد اعترفت باتحاد الكنيسة والدولة تحت لواء الخلافة ، فان هذا الاعتراض يفترض وجود الخلافة ، فالخليفة هو أداة القانون المقدس وممثله .

فعندما ابتعدت النظم السياسية في العالم الاسلامي عن مثلها الاعلى في الدولة الدينية ، لم يعد ولاء المسلمين للرئيس السياسي مطاقاً .

كان ولاؤهم الاول يهدف الى المثل الدينية العليا والى مؤسسات الاسلام ، وهذا ما يتضمن موقفاً سلبياً او يفرض موقفاً معادياً بالنسبة للرؤساء الزمنيين .

هذا ما كان وما يزال سبب القوة المحركة التي تكمن وراء الحركة
المهدية والتظاهرات الثورية الموجهة ضد السيادة العثمانية ، كما اشرنا اليه
في الفصل الثاني .

وكانت الدعوة للوحدة الاسلامية ، من جهة اخرى ، تنادي بالولاء
للخليفة العثماني بصفته رئيساً لاقوى دولة مسلمة ، فهي بالتالي نظراً
لقوتها صاحبة الحق في قيادة وتنظيم القوى السياسية للشعوب الاسلامية .
لقد نادت دعاية الوحدة الاسلامية بلا شك بمفهوم الخلافة الديني ،
لكن هذه كانت تستند الى تناقض داخلي ، اشتد اكثر فاكثر بمقدار ما
كان يسمى بالخلافة العثمانية يبتعد عن مبادئ الدولة الدينية المسلمة ويتجه
نحو الدولة الزمنية . ولما دقت ساعته التجربة بعد ذلك إبان الحرب
العالمية الاولى ، بدت الدعوة للوحدة الاسلامية كقصة محطمة .

لقد ترك زوال الخلافة العثمانية الطريق مفتوحة أمام حلول ثلاثة .
فالمجددون بمعنى الكلمة راودتهم فكرة انشاء نوع جديد من الخلافة ،
وتحويلها الى نوع من الادارة الروحية ، يعترف بها المسلمون كأداة أصيلة
للعقيدة ، من شأنها كما يتطلعون ، ان تصلح شيئاً فشيئاً ، المؤسسات
الاسلامية تبعاً لروح برامجهم الخاصة .

بوسعنا ان ننسب أبوة هذه الفكرة الى اثنين من المصلحين العرب في
بداية هذا القرن ، وقد لاقت هذه الحركة رواجاً في الهند بنوع خاص .
وتبناها اقبال بصراحة :

« إن انتقال سلطة الاجتهاد من الممثلين الفرديين لاصحاب المذاهب

الأربعة الى جمعية تشريعية اسلامية تشكل - نظراً لانتشار الفرق المتنافسة - الهيئة الوحيدة الممكنة التي يمكن للاجماع ان يتخذها في العصور الحاضرة ، مفسحة المجال لاشتراك حقوقيين علمانيين مؤهلين للبحث فيها .

فهذه الطريقة هي وحدها الكفيلة ببعث النشاط في الروح الناعسة التي تسيطر على أنظمتنا الحقوقية وتضفي عليها آراء تطورية . ،

والمسلمون من ذوي الاتجاه العلماني والقومي ، كانوا يوافقون على إلغاء الخلافة وتكريس طاقاتهم لبناء الوحدات ، من امم اسلامية منفصلة ، ممالك كانت ام جمهوريات ، لبنائها على النمط الغربي .

ويخرج عن نطاق بحثنا النقاش حول الانتشار السياسي للحركات القومية العصرية . يكفينا ان نشير لوجود اتجاهين متنافسين اثنين .

أولهما يتجلى في القومية العربية وفي الجامعة الاسلامية الهندية ، ويهدف الى جمع شمل جميع الانحاء الموحدة باللغة والعرق والتاريخ من دول اسلامية كبرى .

والثاني هو طريق القومية المحلية أو الجغرافية . وهدفه جعل كل منطقة ، كصر والعراق ، دولا سياسية منفصلة وتقوية الوعي الاقليمي بين سكانها . وقد أطلقت على هذه الاتجاهات صفة « المتنافسة » .

والواقع انها تتفاوت تفاوتاً كبيراً فيما بينها ، ويصعب تعيين الحدود فيما بينها . يضاف الى ذلك التعقيدات الناجمة عن الاختلافات الدينية والطوائف وخاصة في الهند .

والحل الثالث هو نقطة الحركة المهدية ، التي تؤكد ان العالم الاسلامي يجب ان يتطهر ويجمع شمله السيف .

والحركة المهدية حركة شعبية تمثل الاندفاعات التي يتصف بها التفكير العربي والاسلامي ، وهي تختلف عن الروح التجديدية والقومية التي تمثل تطبيق مختلف المفاهيم الغربية على المسائل السياسية في الاسلام .

وهي نتيجة اصيلة للرومانطيقية الاسلامية البدائية ، يجري فيها نوع من العقل الانفعالي الخاص بها . وهي لا تشدد عقلياً على ان نوعاً واحداً من انواع التنظيم كيفما كان نوعه ، هو اكثر ضرورة من نوع آخر ، وهي ثورة ضد ما نحس بأنه وضع راهن لا يغتفر .

وانطباقاً على الطبيعة الذرية غير المتكاملة للفكر العربي والاسلامي ، يذكر خيال المهدية وجودها على غرض مباشر : إبعاد الشيء الذي لا يمكن احتمال له . اما بالنسبة للنتائج فالمستقبل هو الذي يبت في أمرها .

ومن العسير ان نفهم ان احدى هذه الفرضيات يسمح لنا بالكثير من الأمل حول مصير الاسلام والطائفة الاسلامية .

فجميع تلك الفرضيات يضر فيها الاندفاع الانفعالي الذي يميز الطريقة الرومانطيقية لمواجهة الأمور ، فهي لا تعبأ بالتفكير التاريخي ، ولا نعتقد بضرورة توازن التيارات النفسية العميقة لدى الشعب مع القوى الحتمية للتطور الاجتماعي .

وفكرة إقامة جمعية تشريعية إسلامية او إدارة روحية من هذا

النوع تعود الى مفهوم « الخلافة الروحية » الذي مجرد هذه الخلافة من سلطتها الزمنية وكذلك سيادتها . ومما كانت هذه الفكرة مقبولة لدى مسامع الغرب ، فهي تجرح الشعور السني المسلم .

فالخلافة ليست في الدرجة الأولى وظيفة روحية ، إلا أن الشريعة هي اداة القانون الديني وهي التي تقوم على تنفيذه ، وليس في يدها سلطة تغييره ، ولا حق نشره .

والمسلمون لا يقومون بواجب الطاعة الروحية تجاه اي كان ما خلا الشريعة .

وهذا المذهب تام الوضوح والثبات ، بحيث انه من الغريب جداً كيف ان المجددين قد خطأوا الغربيين في اعتبارهم الخلافة كسدة رسولية او كمجمع ماسوني

وإذا شئنا من ناحية ثانية تقوية الشريعة . فلا يمكن للخلافة ان تنفصل عن السلطة الزمنية . فجميع القوى المسلحة والشرطة يجب ان تكون خاضعة للخليفة ، وإلا لما عاد لسلطته اي مبرر .

والأمر بديهي الى حد انه لا حاجة لنا لهذا الحكم الصريح في « نور الاسلام » (وهي مجلة علماء الأزهر الرسمية) الذي يقول « إن اخطر البدع » التي اتى بها المجددون هي الدعوة لخلافة « روحية » ليس فيها سلاح وجيوش . بل هي فقط شعار لفصل الدين عن الحكم السياسي .

لكن هناك شيئاً آخر . فقد رأينا في الفصل الاول ان المفهوم

الاسلامي للاجماع يرتكز على الوجدان الديني لمجموع الشعب . وديمقراطية الاسلام الروحية كاملة .

ولا يمكن ان تتحمل نوعاً من سلم الرتب ، وبدون هذا السلم ليس بالإمكان قيام مجلس بيده « الحل والربط » . فمن الذي يختار اعضاءه . وما هي السلطات التي يتمتع بها هؤلاء ؟

وإذا عارضوا - كما يرى المجددون - شريعة ما من شرائع المدارس القائمة ، فما هي قيمة آرائهم الجديدة تلك ؟

يعترف التفكير الاسلامي السني بمبدأ الانتخاب في مجال الحكم الزمني ، كانتقاء الخليفة ، لكن فكرة المجالس المنتخبة أو التمثيلية في المجال الروحي والمستعارة من الغرب غريبة عن هذا التفكير كلياً .

فبوسع العلماء ان يقودوا ويوجهوا ، لكنهم لا يستطيعون السيطرة على وجدان الفرد .

ولا شيء يكفل عدم قيام مجلس العلماء او اية جمعية تشريعية أخرى بتفسير وجدان يحمل الطائفة . ومثل استعمال القهوة ، الذي ذكرته ، يرد اتهام الرد على كل افتراض من هذا النوع .

وهكذا فإن مجلساً من هذا النوع ، أبعد ما يكون عن اداة للوحدة ، ولا يكون سوى عامل للتفرقة والنزاع في داخل الطائفة الاسلامية .

ففي مجتمع يرتكز الى قواعد شاملة متراسة ، ما من اداة للانطباق

على مقتضيات الفكر الجديدة وتياراته الجديدة ، سوى إرادة المجموع .
وإرادة المجموع ، كما رأينا ، لا يمكن ان تبني إلا على مراحل متتالية
طيلة حقبة تمتد عدة أجيال .

والبدعة الرئيسية للمصلحين الاصلاحيين هي انهم يثقون بجمهور الناس ،
وليس هذا خلافاً للعرف الاسلامي وحده ، بل خلافاً للمصلحين
البروتستانت ، كما يسمعون لجر الناس نحو هدف معين سلفاً .

والحل القومي يتعارض بوضوح أيضاً مع المبادئ الاسلامية . ولا
يهمنا مدى الاخلاص الذي يدعو به القوميون لايمانهم تجاه مبادئ الاسلام
وتعاليمه . فهم يصلون الى حد إقامة مبدأ ظاهر آخر .

وليس هنا من سبيل لتحاكي الانقسام الذي ينجم عن ذلك ، إلا
بفصل « الكنيسة » عن الدولة .

وينادي القوميون دفاعاً عن نظريتهم بأنهم يعتبرون المبدأ الاول
خاضعاً للثاني .

وقدل التجربة حتى في البلدان الاسلامية ان قابلية الدولة القومية
العصرية لا تعرف الكفاية ما لم تحز على خضوع مجموع الشعب .

والنزاع بين الأهداف واضح ، فالاسلام شأنه شأن أية ديانة سامية ،
يسعى وراء فوائد الافراد وسعادتهم ، من رجال ونساء ، دونما اعتبار
للعرف أو القومية ، في حين أن القومية تضحي حتماً بالفرد تجاه ما
يفترض بأنه الصالح العام .

يبدو من الغرابة والحالة هذه ألا يرفض العلماء القومية حتى أنهم يقبلوا

بها على أساس أنها تجاه مشروع سياسي . وثمة اعتباران اثنان يساعدان على تفسير موقفهم .

أولهما هو ان هؤلاء العلماء لم ينجحوا في تفهم الطابع الحقيقي للقومية .

فقد عملوا لمراقبة نتائجها من الخارج ، لكن مراقبة النتائج لا يشبه في شيء تحليل الأسباب الحقيقية .

وعلىنا ان نتذكر ان قليلا من العلماء قد اطلعوا على أدب الفكر السياسي الذي ظهر في أوروبا وأميركا .

كما انهم يركنون لفكرة ان القومية في البلاد الاسلامية تختلف كل الاختلاف عن القومية في أوروبا ، وان هذه القومية لن تذهب بعيداً ، بل تحافظ على صلاتها بالدين .

اما التفسير الثاني فيأتي عن طريق التاريخ . فوقف العلماء مأخوذ جزئياً من ذرية التفكير الاسلامي الذي حال - برفضه مبدأ القانون المجرد - دون تمكين مفكري الاسلام من وضع مذهب سياسي عملي ومنظم .

فالأخلاق الاسلامية كما رأينا في الفصل الاول ، قد أعدت للمسلمين مثالا اجتماعياً اعلى . وتحقيق هذا المثال الاعلى كان يشكل الهدف العملي لتفكيرهم السياسي .

فطالما ان الحكومة لا يمكنها الاتجاه نحو اسعاد الشعب ما لم تعتمد الشريعة المقدسة وتنفذها ، فيجب ان تكون هذه الحكومة دينية ، كما

انه يجب ان تقتصر مسؤولية الفرد السياسية على اصلاح المفاصد .

وهكذا اعد العلماء بالنتيجة تركيباً مثالياً ، هو نظرية الخلافة التي تم استخلاصها عن طريق منهج منطقي لهذه المعطيات الأولية من جهة ، كما يركز من جهة ثانية على مفهوم ذي مفعول رجعي للخلافة القديمة (التي انقرط عقدها - تاريخياً - في أقل من خمسة وعشرين عاماً) .

وفيا خلا هذه النقطة ، لم يتطرق التفكير السني الى الاقتصاد السياسي او الفلسفة إلا نادراً .

وما ان يتحدد ذلك المثال الاعلى ، حتى لا يبقى اية اهمية للباقي . والمفكرون المسلمون - برفضهم اي شيء تحت هذا المثال الاعلى (وهو موقف دعاء الكمال) قد اعتبروا كل مؤسسة سياسية حرة مستقلة عن الشريعة المقدسة ، تلك الدعامة الاولى للمثال الاجتماعي الاعلى ، إما كتأكيد عفوي لنزعة حيوانية مطلقة ، وإما كصيغة اعتبارية للتفكير العقلاني .

وكان مصير المدنية الاسلامية الفاضلة كمصير كل مدنية فاضلة اخرى .

فمنذ القرون الأولى للإسلام ، وقع الحكم السياسي في يد الحكام الزمنيين . ولم يكن هؤلاء بنظر العلماء سوى تنظيمات تتمتع بالقوة في سبيل تأمين الدفاع ضد الأعداء في الخارج ، فضلاً عن تأمين النظام في الداخل ، يقوم عليها عدد من اصحاب الامتيازات الذين يجعلون لهم نظاماً ، وهي تركز لنظام الضرائب من شرعية الى شرعية نوعاً .

وحيال هذه الحكومات لا بد للمسلمين ، إفرادياً ، من المبادرة :

إما للخضوع تبعاً للمبدأ القائل بتفضيل الاستبداد على الفوضى .

وإما تثبيت أولوية الشريعة المقدسة عن طريق العنف . وقد اختار العلماء ومعهم مجمل الطائفة ، الحل الاول على وجه العموم .

فطالما ان الحكام الزميين لا يتدخلون في أمور المؤسسات الاجتماعية للاسلام ويعترفون بالشريعة اعترافاً شكلياً ، فان وجدان المؤمنين لم يمسّ ، وأن بالامكان متابعة السعي لبناء مجتمع إسلامي شامل مستتب .

وقد نشأت عادة الركود السياسي عقب هذه القرون الطويلة من الخضوع للحكومات الزمنية ، ركود لا يمكن التخلص منه بسهولة أو بسرعة ، كان من شأنه ان شلّ توسع التفكير السياسي وانطباقه على الفرص المتغيرة .

وهكذا فان ظهور القومية قد باغت العلماء ووجدتهم غير مهئين لانعام النظر في نتائجه الدينية .

والحل الآخر الداعي لفرض اولوية الشريعة على الحكومة الزمنية ، هو كما قلنا ، أساس الحركة المهدية الثورية ، التي تعيش على أمل هزة تهدم النظام الراهن وتقيم على انقاضه حكماً سياسياً مثالياً يرتكز على الدين . إن هدف المهدية السياسي يتفق والنظرية السياسية لعلماء السنة ، لأنه يلزم الحكومة السياسية بمهمة واحدة هي تأمين الاطار الزمني لاقامة الشريعة المقدسة والأخلاق الاسلامية .

وهذا المفهوم ، كما حاولت ان ابينه ، اساسي في الاسلام ، والمشكلة لا تنبع من الحركة المهدية وحدها . لقد مرت فترات (والتاريخ

الاسلامي يشهد بها بكثرة) كان فيها اللجوء للعنف الوسيلة الوحيدة
الممكنة للتخلص من تراكم المساويء والمفاسد ، بغية تغيير خطة السير .
لكن هذا الحل لم يدرج العلماء على القبول به لاسباب عديدة .

فليس بالامكان التأكد من ان قائد هذه الحملة او تلك يهدف باخلاص
لاعادة سيادة الشريعة ، او انه قادر على ذلك ، مهما رافق حركته من
اندفاع شعبي .

فما ان يفلت العنف من عقاله ، لا يمكن التكهن بالحد الذي
سيصل اليه .

لقد أدرك العلماء قبل الثورة الفرنسية بوقت طويل ان الثورة تفترس
ابناءها مختارة .

وغالبية الحركات المهدية قد اتبعت نوعاً من المذهبية الوحشية ، التي
لم توفر سائر المسلمين .

فليس التخوف إذن هو الذي فرض عليهم جانب التحفظ ، بل
الدراية ، تلك الدراية التي تشير اليها كتب الشريعة وهي التي تنص على
ان الجهاد او الحرب المقدسة لا يمكن القيام بها ما لم تكن مضمونة
النتائج . كما انه كان لدى العلماء حس عميق للاستمرار التاريخي
وللمسؤولية الملقاة على عاتقهم بشأن الحفاظ على ذلك الاستمرار .

تلك كانت مهمتهم الهامة والرئيسية كما يعبر هذا القول المنسوب الى
النبي : « العلماء هم ورثة الانبياء » وليست موجة الحماس المتعاطفة هي

التي تصون التركيب الاجتماعي او اعراف الطائفة .

والسؤال الذي يرى الغربي لزاماً عليه ان يطرحه هو التالي :
« كيف يمكن حركة كالحركة المهدية ان تؤمن التقدم التقني والاقتصادي
الذي بدونه لا يمكن للشعوب المسلمة ان تحتل مكانها بين سائر الشعوب
في عالم موحد ؟ »

قد لا يلقي هذا السؤال صدى لدى العلماء والمجددين . وهناك عنصر
آخر في الحركة المهدية من شأنه ان يحول هذه الحركة ويعكس صفو
طبيعتها الخاصة وهدفها .

ورغم أن الحركة المهدية هي نتيجة صادقة للرومانطيقية الاسلامية
البداية ، فهي لم تعد الآن تعبيراً مجرداً ثابتاً لهذا المبدأ .

فمنذ العصر الذي عاش فيه جمال الدين الافغاني ، بدأت الروح
القومية تعمل فيه .

وجرت الاشياء في البداية جرياً معاكساً . فهناك عنصر مهدي في
القومية الاسلامية الموحدة لدى الافغاني ، هذا العنصر كان ينتج في
حمله نحو الجماهير الشعبية مما احرز له هذه الهالة التي أحيط بها اسمه .
وقد حاول محمد عبده كثيراً ان يبعد بدوره هذه الصبغة الثورية ،
لكنه لم يستطع الى ذلك سبيلاً .

فقد عاش هذا العنصر في الحركة التجديدية المصرية ، كنوع من
الانطواء الباطني الذي كيّف الطبيعة النهائية لتفكيره وردود فعله ،

رغم ان الخطوط الظاهرة على سطحه تبدو وكأنها تناقض خطوط تركيبه العميق ، مهما تضائل الشعور الذي يحمله عنه معظم المجددين .

هذا على الأرجح ما يفسر تحول المجددين الى اتقياء متمسكين بالسنة اشد التمسك . نظراً لعجزهم عن النظر نحو الاشياء من ناحيتين ، او لاعتقادهم ان الروح التجديدية تكلف الفرد غالباً على الصعيد الاجتماعي .

وعلىنا مع ذلك ان نعود الى بعض الفوارق .

فالقومية في مظاهرها الغربية ، تظل الفعل الخاص بالمتقنين الذين اتصلوا اتصالاً وثيقاً ومباشراً بالفكر الغربي .

والقومية حين تسربت الى نفوس أبناء الشعب ، تحولت بدون ان تنحو نحواً آخر ، تحت ضغط غرائز الجماهير المسلمة ونوازعها العاطفية .

وحلت محل المثل العليا الخاصة لموجات الوحدة الاسلامية ، النزعات المموسة لحركة الوحدة العربية والحركات المشابهة لها في الهند وجاوى ، وقد اصبحت اكثر بروزاً نظراً لوجود أغراض محلية دقيقة وكذلك لحضور القوى التي وقفت هذه الحركات في وجهها .

وهكذا اتصلت المهدية بالقومية المتطرفة ، لتحدث المد المتعاضم لتذمر الشعب وكذلك النشاط الثوري ، وهما مظهران مألوفان لدى كل من يراقب العالم الاسلامي المعاصر .

وإذا لم نخطئ في تحليلنا هذا نرى ان الارث الديني الاسلامي ليس

مهدهدأ من الخارج بقدر ما هو مهدهد من الداخل ، وذلك من طريق قوى ثلاث .

فالقوة الأولى تهدهد لاستبدال نظام الايمان الاستشرافي الصارم بمفهوم اجتماعي علماني واخلاق نفعية .

فالمجدهدون يرددون في الواقع اخطاء المعتزلة القدماء ، مفسرين الذات الالهية حسب مفاهيم الخاص .

ومن الصعب الاعتقاد بأن هذه النتائج النهائية لتلك المحاولة ، تختلف كثيراً في العالم الاسلامي ، عما كانت عليه في العالم المسيحي .

وحق لو لم نأخذ بعين الاعتبار ما تدلنا عليه التجربة والتقارب بين هذين النوعين من التطور ، فان من الامور الملم بها ان الاسلام الذي لا تتوازن فيه العناصر الانسانية عن طريق نزعة استشرافية شديدة ، انما يصبح اسلاماً آخر يختلف عما هو وعما كان عليه .

والتهديد الآخر هو مبدأ الآلهة المزيفة التي استعارها العالم الاسلامي من الغرب ووضعها الى جانب الله ، وأجهد نفسه في تقديم الخدمة لها أو التظاهر بذلك .

ذلك هو الشرك ، وهو الخطيئة التي لا تغتفر . « إن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى اثماً عظيماً » . حتى في اشكالها اللطيفة الخالية من البدع نوعاً ، تنطوي القومية على طرق فكرية ومؤسسات اجتماعية غريبة عن التجربة الاجتماعية ، وهي قاعدة الشمول الاسلامي ، كما تخلق التباساً في المثل العليا لا تخلو

من انعكاسات لا يمكن تجنبها على مجمل النظام الديني ،

واكتفي الآن بذكر التلازم الوثيق بين التركيب الاجتماعي وبين
المعتقدات الدينية ، التي يشدد الاسلام على اعتبارها مبدأ رئيسياً ، كما
اشرنا في الفصل السابق .

أما القوة الثالثة فتسمى لهجر جميع هذه المواقع التي احرزها الاسلام
والتي تسمح له بإبراز إمكانياته في حياة الفكر الانساني ، ومن هنا
عليه ان يمضي في مجهوده الجديد في سبيل تقييمها في العالم الجديد .

وبدعة المهدية ليست في الدعوة للسيطرة على نفوس البشر وإراداتهم بالقوة
فحسب ، بل لاعتقادها بأن الحقيقة انما تظهر بحمد السيف .

إن القوة الثالثة هي اخطر تلك القوى الثلاث . فالحدس الديني
الذي ورثته الشعوب الاسلامية ، والوعي الذي يتمتعون به للأشياء غير
المنظورة ، حيث شدد عليها الدكتور ماكدونالد كثيراً في محاضرات
هاسكل ، كل هذا الاساس الوطيد للشعور الديني والذي يجد في الاسلام
ملاذاً له ، كل ذلك لا يمكنه التأثير بحدية عن طريق التفكير العصري
أو العلماني .

والنزعة التحررية ذاتها ، كما تظهره سطحية نتائجها ، لم تضرب أية
جذور عميقة في العقول المسلمة .

ونتيجةها الرئيسية التي حصلت حتى الآن قد اقتصر على خلق
انقسام جديد او انشقاق : وهو الذي يجعل المثقفين من ذوي الميول الغربية
يقفون في وجه المسلمين المثقفين .

ولكن ماذا يحدث حين يتسرب التقدم التقني الناجم عن الحضارة الغربية ، الى المجتمع الاسلامي بصورة اعماق ، بنتائج البعيدة الاثر ؟

يبدو اننا امام احتمال واحد من خارج : هل ان العلمانية هي التي تنتشر ام ان الحركة المهدية هي التي تحدث رد فعل عنيف ؟ هذا يتعلق جزئياً بالنهج الذي سلكته العلاقات بين الشعوب المسلمة والبلدان الغربية . لكنه مع الوقت وفي عالم يرفرف عليه السلام ، من الممكن ان يندمج المثقفون تدريجياً فيما بينهم وأن تسد الثغرة التي حفرتها الروح التجديدية في القوى المعارضة للعلمانية وللمهدية معاً .

قد تثبت من جديد أيضاً القيم الثقافية التي يدافع عنها الاسلام تقليدياً . وان تزداد فعالية العقاقير التي تحارب الوباء القادم من الغرب .

فاذا كان الأمر كذلك ، فعلى العقيدة الاسلامية رغم كل شيء ان تبرهن على انها تملك القوة والحياة الضروريتين لانتاج هذه العقاقير ، مستخرجة اياها من معينها الخاص ، بدون الغاء الاحتمال الداعي لتكليف بعض العناصر البناءة في التفكير الغربي بغية إحلالها محل الرومانطيقية الهدامة .

ومستقبل الاسلام يتعلق كما في الماضي بإمكانية القادة السنيين وقدرتهم على حل التوترات الجديدة ، بالمدى الذي تظهر فيه ، عن طريق مذهب ايجابي يصمد في وجه قوى الانحلال ويسيطر عليها .

والنقطة التي يلتقي حولها كل من المهديين والمجددين هي موقف كل منها من العلماء وخلفائهم ، فهم يهاجمونهم ويصفونهم « بالرجعية » ، « والمحافظة » .

إن الثوريين والمصلحين المتحمسين لا ينظرون بعين الرضى الى الرأي الذي تعبر عنه المؤسسات التقليدية بشكل عام حول الاتجاهات الدائمة في الحياة وفي العلاقات الاجتماعية ، كما ان التغييرات العنيفة تسبب كثيراً من الخسائر ولا تجلب سوى القليل القليل من الخير لمجموع الطائفة .

وإن تسرعهم لا يتضاءل أمام جواب العلماء بأن البراهين التي يضعونها في البداية تنطوي على الجهل والحكم الخاطيء .

لكنه ، حتى ولو لم نأخذ بعين الاعتبار انتقادات الخصوم المفروضة ، فمن المستحيل الانكار بأن موقف العلماء ومفاهيمهم مع تلامذتهم يشكل ضعفاً خطيراً .

فهم يفقدون الاتصال مع الفكر المعاصر ، وبراهينهم مهما كانت صحيحة لا تتوصل لبلوغ اليقين ، لانهم يعبرون عنها بأسلوب لا يترك أي صدى في عقل الرجال المثقفين . فحتى اللغة التي يستخدمونها لها طابع عنيف ، يباغت الاعين والآذان ويقوي الشعور بأنه ليست بيدهم رسالة العصر .

وفضلاً عن كل ذلك نرى تصريحاتهم العلنية ، إذ تحاط بنوع من الشككية المتصلبة الداعية للسلطة ، لا تعتمد إلا لسلاح دفاعي ضعيف ، في كفاحهم ضد القوى المعبأة ضد الدين في العالم أجمع (كما يشير اليه المجددون بحق) .

هذه الوقائع تعطي ملامح واضحة لاتهامات النقاد ، من غربيين وشرقيين ، وهم يصفون الاسلام الحنيف كديانة متحجرة . لكن هذه

الانتهاكات باطلة ، فالاسلام دين حي وحيوي يخاطب افئدة وعقول
وضمائر عشرات الملايين او مئات الملايين من البشر ، الذين يهبهم الاسلام
مبادئ الحياة الشريفة الصبورة المفعمة بخوف الله .

فليس الاسلام هو الجامد ، بل قوانينه السنية ، ولاهوته النظامي
وتبريره الاجتماعي . هذه هي اسباب انفراط العقد ، وهذا الكره الذي
يشعر به عدد كبير من معتنقيه لا سيما المثقفين منهم والأذكياء .

وهنا يكمن الخطر الرئيسي على مستقبل الاسلام . فلا يمكن لأية
ديانة ان تنتصر على انفراط الشمل ، إذا طال التباين بين متطلباته تجاه
الإرادة ونداءاته لذهنية معتنقيه .

ومسألة انفراط الاسلام لم تطرح بعد بالنسبة لغالبية المسلمين الساحقة ،
وهذا ما يبرر رفض العلماء الخوض في تدابير سريعة يقضي بها المجددون .

لكن انتشار الروح العصرية هو إنذار بأن إعادة صياغة الاسلام ليس
من الأمور التي يمكن تأجيلها الى الأبد .

ونحن بصدد تعيين أصول هذا الجمود في صياغة الاسلام وأسبابه ،
قد نعثر على كلمة صحيحة تسمح لنا بالإجابة على السؤال الذي يطرحه
المجددون على انفسهم دون ان يتوصلوا اليه : كيف تمكن صياغة
المبادئ الأساسية في الاسلام بدون التأثير على عناصره الجوهرية ؟

ولكي نتكلم بإيجاز علينا ان نعود الى الفترة العصبية التي انتشر فيها
اللاهوت الاسلامي ، مصدر الصعوبات اللاحقة ، أي الى القرنين الثالث
والرابع للهجرة .

وقد أشرت في الفصل الثاني ، كما يمكن لي ولكل عالم اسلامي ان يدركه ، الى اوجه السلبية ، أي كيف ان هذا اللاهوت يرفض المبادئ النظرية العامة في الفكر الاغريقي .

لكن لهذا اللاهوت أيضاً وجهاً ايجابياً ، ليس بالامكان بدونه صياغة لاهوت نظامي في الاسلام ، لأن اللاهوت في مجاله الخاص ، هو نظام علمي يحتاج لاستخدام وسائل علمية .

والوسائل ، لا سيما وسائل المنطق الاستنتاجي والطبيعات ، قد استعارها لاهوتيو الاسلام وطبقوها على نواميسهم الخاصة .
وبسلوكهم هذا الدرب ، لم يعد باستطاعتهم اتمامه .

فكل زيادة علمية يجب ان تسلك الطريق ذاتها وتبلغ دائماً النتيجة ذاتها ، إلا اذا تغيرت النواميس او اكتشفت ادوات جديدة على غرار المنطق الاستدلالي الذي حل محل الاستنتاجي .

والنقطة التي نهمنا ان وسط هذا اللاهوت وبه ، اتصل الاسلام بمنهج التفكير العلمي وطرقه . تلك كانت الخطوة الجوهرية الأولى . التي انقذت التفكير الاسلامي من المخاطر اللاصقة بالرومانسية ، اي من تطبيق الحدس والخيال وحدهما على مسائل الوجود والكون .

وهنا ينتهي انتشار الفكر السنّي ، ومن هنا يبدأ الجمود . وكان العلاج رغم ذلك بمتناول المفكرين المسلمين ، لو انهم تنبهوا لأهميته ، ولو انهم شاؤوا استعمال ذاك العلاج منهج البحث التاريخي وطرائقه .

ولو لم يوفق مسلمو القرون الوسطى في الإقدام على هذه الخطوة الثانية ، فلا يعني انهم لم يكونوا فكرة عن مسألة المنهج التاريخي .

فقد طبق المؤرخون العرب منذ البداية بعض المبادئ النقدية على مستنداتهم ، وهي مبادئ مستقاة من المناهج النقدية التي وضعها اللاهوتيون أنفسهم لدراسة السيرة النبوية .

هذا العنصر في المنهج الفكري ، والعقلانية التاريخية ، بمقدار ما تحرر من سيطرة اللاهوت ، اثار شكوك اللاهوتيين وحتى عداؤهم . اضاف الى ذلك ان المؤرخين لم ينجحوا قط في حذف العناصر اللامعقولة والخيالية التي كانت لاصقة بطبيعة مصادرهم ومستنداتهم ، كما انهم لم ينجحوا في إزالة التأثيرات اللاهوتية النابعة من العلوم الدينية .

لهذا قبلوا بدون احتجاج ، حين بدأ التقهر الثقافي ، باعادة بناء الماضي الاسلامي العقائدي التكيف في الحلقات السنية ، كما وافقوا على استخدام الأهداف التي اعطاها العلماء للتاريخ ، الذي هو في رأيهم أداة للتثقيف الاخلاقي والجدل العقائدي .

إن اخضاع المنهج والتفكير التاريخيين لمقتضيات الانفعال الديني والعقائد اللاهوتية لا يشير الى عجز في ميدان التقدم ليس إلا . بل هو ردة فعل ، وسقوط في ملاعب الخيال ، كما رأينا ان الأمر كذلك في بداية انتشار العقيدة الاسلامية .

إن تاريخ بداية الاسلام كما أعده السنيون منذ ذلك الحين يحتمل جميع ميزات التاريخ ما قبل العلمي : من تركيب درامي ، وأحكام

مطلقة على الرجال والأحداث ، وانتقاء اعتباطي للمستندات ، اصف الى ذلك خاصة لا تنتمي للمرحلة السابقة للعلم بل هي من خصائص الدعاية ، وهي حذف كل تفصيل لا يتفق مع الصورة التي يراد اعطاؤها .

وأخيراً ان هذه الطريقة في اعداد التاريخ قد تكرست بقانون ديني ، على غرار اللاهوت السني ، حتى ان موضوع الشك في امرها اصبح من باب الهرطقة .

وهكذا فان العلماء بارغامهم التاريخ على خدمة المذهب السني ، قد سدوا الطريق في وجه المبدأ الأخير الذي كان يوسع ان يحافظ على عنصر الليونة في التفكير الاسلامي ويمنع جمود صيغه .

فيا لها من مظلمة تلك الخيلة التي ، في حين نراها تدعو لاعتبار التاريخ ظاهرة من ظواهر الارادة الالهية ، تعجز عن ملاحظة تدخل خيالها الخلاق .

فلا يمكنها ان تدرك انه اذا كانت يد الله فوق التاريخ ، فان رفض دراسة الحدث التاريخي بخشوع تام وارغامه على الاستجابة لهدف معين سلفاً ، انما يعادل رفض السعي لادراك الحقيقة النهائية لظاهرة من ظواهر الارادة الالهية لا اكثر ولا اقل .

إن هذه الملاحظة لتبدو قاسية بالنسبة للفقهاء المسلمين ، ما لم نذكر الموقف المشابه الذي وقفه رجال الدين عندنا وتجنب معتنقو المسيحية ولا يزالون انتقاده .

ولكن حين يقول لنا المدافعون المسلمون ان روح الاسلام قد شجعت

على متابعة البحث عن الحقيقة بلا وجل ، وفي جميع الميادين ، فمن الانصاف ان نسألهم من هو المسؤول عن خنق روح التحقيق التاريخي في عصور الاسلام الاخيرة .

لهم ملء الحق بالاعتزاز بابن خلدون ، هذا العبقرى الذي حاول في القرن الرابع عشر ان يعيد بناء التاريخ على اسس علمية . لكن مثل ابن خلدون يثبت القاعدة .

وذاك لانه فضلاً عن ان ابن خلدون قد قبل بأكثرية الاثباتات العقائدية لدى السنة حول طريقة دراسة التاريخ ، فان موقفه العلمي المخلص والخلق بالنسبة لمسألة المنهج التاريخي لم يقابل بأي اهتمام في الاوساط السنية . فقد ظل مهملًا منسياً حتى انبعث مؤلفه في القرن التاسع عشر .

والنتيجة التي نخلص اليها بعد هذه المناقشة هي ان الطريقة التي يمكن بواسطتها التوفيق بين السنية الاسلامية والحركة الفكرية الحديثة ليست كما يظن ، في تبني معاهدة مع فرضيات العلم الحديث .

فالعلماء المسلمون لم يفقدوا قط عادة التفكير ، رغم حاجتهم لتغيير مناهجهم العلمية ، وتوسيع حقلها وتعميقها ، هذه الوسيلة يمكن البحث عنها في اعادة تقييم معطيات الفكر بدراسة المذاهب التاريخية .

والمذاهب التاريخية وحدها يمكن ان تعيد المرونة للتفكير الذي تطلبه هذه المهمة بمقدار ما تنجح في اعتبار سير العقل الازلي اعتباراً اولياً ، دونما الاهتمام بالاهداف الانسانية .

فالمذاهب التاريخية وحدها تعلم الانسان على قياس صحيح لطوله وعلى تجنب التعاضم اللاهوتي .

وليس هذا بالامر السهل او الملائم . إذ تدل التجربة كم ان المعطيات الانفعالية تحتاج ذهنيتنا ، وبأي اصرار تثل بحثنا عن الوقائع وحكنا عليها ، رغم ما نبذله من جهود للخلاص من ارتباطاتها ، وبأية قوة مقنعة تثير انتباهنا وتبعده عما لا نرغب في ان نراه .

من هنا يصبح بإمكاننا مدى الخدمة السيئة التي قدمها المجددون للاسلام . فبدون ان يقودوا التفكير الاسلامي نحو مجالاته الخصبة ، فقد زادوا في إخضاعه للخيال الرومانطيسي ، وشجعوه على تفسير التاريخ تبعاً لمقتضيات الحاجة الراهنة .

ولا شيء يفسر سطحية اثر الغرب على الشعوب الاسلامية اكثر من الثورة العميقة التي حدثت في التفكير التاريخي في الغرب في القرن التاسع عشر ، والتي لم تتسرب بعد الى العالم الاسلامي .

ولا شيء يثير الغضب اكثر من تلامذة إقبال وهم يردون ، على سعة علمهم ، أحكام استاذهم غير الناضجة . أو ان نرى المجددين المصريين يستولون على أي رأي صادر عن كاتب غربي ، حتى ولو لم يكن مرتكزاً على أساس ، شريطة ان يتفق ومشاعرهم الخاصة او ان يرضي كبرياءهم .

لكنني لا أرغب في القول بأن سبيل التقدم بالمسلمين هو اعتناق المناهج التاريخية الغربية .

فليس الامر كذلك . فعلى العالم الاسلامي ان يبحث ، أو بالاحرى ان يخلق من جديد ويبني على أسس خاصة ناتجة عن نقد تاريخي خاص لفجر الاسلام ، من طريق اللجوء الى عناصر قد طبقت في المناهج الغربية . وما على العالم الاسلامي ان يعيش من جديد بمثل التطور الذي صادف الفكر الغربي الحديث .

فان المراحل الوثيدة التي طهر فيها الغرب طرائق تحليله من اعتبارات القرون الوسطى ، ليحيا من جديد تحت لواء العلوم الطبيعية ، قد لا تكون هذه المراحل مطابقة للثقافة الاسلامية .

وعلى الفكر الاسلامي ان يسلك طريقاً موازياً يرسمها بنفسه وفقاً لطبائع تفكيره الأساسية .

فالمنهج التاريخي لا يزال حتى الآن في الغرب تحت تأثير الحتمية العلمية التي يرفضها الفكر الاسلامي . والمؤرخ المسلم اذا كان يبني على قواعد التفكير الاسلامي ، لا يحتاج لجعل التاريخ شبكة من المفاهيم المجردة ، فعليه دائماً ان يرى الوقائع الملموسة وسط مناسباتها الملموسة ، رابطاً برؤياه مع ذلك عمل عقل يفوق عقل الانسان (كما على المؤرخ الحقيقي ان يفعل) .

فهل بوسعنا ان نلاحظ دلالة على اتجاه التفكير الاسلامي على هذا النحو ؟ الدلائل قليلة جداً ، لكن لا يخلو الأمر . فالحلقات السنية تبدو بصورة سطحية وكأنها تكرر من اصفى طاقتها لصياغة مذهب يتعارض في صلابته ومقتضياته الاتباعية ، ليس مع مفاهيم المصلحين

الثورية وحسب ، بل مع تسامح السيرة الاسلامية .

لكن هذه الشكائية المبالغ فيها قد تنقذ الموقف . فمن طبيعة جميع التغييرات العميقة على صعيد الفكر أن تكون بداياتها مظلمة ، تتخبط على غير هدى وترزح تحت عبء الجمود الذي يجب ان تكافحه . ومن الامور ذات الدلالة ان يكون كبير المصلحين المسلمين ألا وهو الشيخ محمد عبده قد تأثر بعمق بتفكير ابن خلدون ، وان مفهوم التطور التاريخي يتجلى ببطء في تعليم تلامذته ، متجاوزاً الحدود التي تضمنها السنة التقليدية .

وليست هذه سوى خطوة أولى يبقى ان يصار الى مكافحة العقائدية الجامدة . وكثير علينا أن نمضي الى أبعد ما ذهبنا اليه .

فعلى عاتق المسلمين تلقى مهمة ايجاد الطريق وصياغة المبادئ الجديدة التي تنطبق على عقيدتهم وعملهم ، وهي مهمة لن تنتهي قبل مرور اجيال عديدة ، كما انها لن تحدث على الأرجح بدون منازعات .

فالحقيقة يجب ان تكافح دائماً في سبيل وجودها ، ولا يكتب لها النجاح إلا بعد حين .

مصادر هذا الكتاب

راجع

١

- ١ - مجلة « نور الاسلام » ، الازهرية . عدد ٢ ص ١٢٢ - ١٣٢
عدد ٧ ص ٧٧ - ١١٢ . ١٢٣ - ١٣٤ .
- ملحقاً خاصاً لمحمد فريد وجدي تحت عنوان « الادلة العلمية
على جواز ترجمة معاني القرآن » . والرأي المعاكس للشيخ
رشيد رضا في ترجمة القرآن . القاهرة ١٩٢٦ .
- ٢ - السورة ٤٢ من القرآن الكريم الآية : « إنا نحن نحيي ونميت
والينا المصير » .
- ٣ - مجلة نور الاسلام عدد ٢ ص ٤٨٧ .
- ٤ - مقالاً تحت عنوان « القهوة » لفان ارندونك في دائرة المعارف
الاسلامية .
- ٥ - « اسس القانون الاسلامي » نشرت في الدار البيضاء عام ١٩٤٤
ص ٩٣ - ١٠٥ . ايضاً دائرة المعارف الاسلامية كلمة

« اجماع » ، ماكدونالد - نور الاسلام ص ٥٦٢ - ٥٦٦
عدد : ٥ .

٦- « نور الاسلام » ، عدد : ١ ص ٣٧ - ٤٢ . ١٤١ عدد ٣
ص ٢٨٤ - ٢٨٦ وعدد : ٤ ص ٣٩١ ؛ ١٧٠ - ١٨٢
عدد : ٥ ص ٦٦٩ - ٦٧٩ .

« الخلافة في معالم رشيد رضا » بيروت ١٩٣٨ مؤلفة هـ .
لاووست .

٧- الشيخ محمد عبده في بحثه « الاسلام والنصرانية » ؛ الطبعة
الثالثة ١٣٤١ هـ . ص ٥٩ - ٦٤ .

- ١ - « العالم الاسلامي » ، ١٩١٣
- ٢ - آخر فقرة من مقالنا « بعض نظرات في نظريات الخلافة »
في سجلات تاريخ القانون الشرقي . المجلد ٣ بروكسل ١٩٣٩ .
- ٣ - « نور الاسلام » ، عدد ١ ص ٢٩٩ - ٣٠٦ ، عدد ٢ ص ٦٤٠ - ٦٤٢
- ٤ - انظر خاصة مقدمته في احياء العلوم .
- ٥ - رحلة ابن بطوطه ص ٢١٤ « الدرة الكامنة » .
- الدكتور ماكدونالد « توسع في التيولوجية الاسلامية » ، نيويورك
١٩٠٣ ص ٢٧٣ .
- ٦ - المجتمع الاسلامي في ق ١٨ للمؤلفين جيب وهارولد بوفن ،
القسم الثاني الفصل الثامن والتاسع ، مطبعة جامعة اكسفورد .
- ٧ - « الجبرتي » ، عدد ١ ص ٤٨ - ٤٩ ملاحظة شاخت . حول
محمد بن اسماعيل الصنعاني لايبزيك ١٩٢٧ .
- ٨ - « تجديد بنيان الدين في الاسلام » ، طبعة ٢ اكسفورد
١٩٣٤ ص ٩٢ .

٩- ترجمة لهذا الكتاب في اللغة الافرنسية للآنسة ا. م. كواشون
باريس ١٩٤٢ .

١٠- « مواعظ الاسلام » ارنولت . لندن ١٩١٢ .

١١- « دراسة عن مصر الحديثة » ه. كوفيدو . القاهرة ١٨٧٣ .
ص ٢٣١ - ٢٤٢ « عادات وازياء مصر الحديثة » ا. و. لان.
« احتفالات المولد في مصر » للماجور ج. و. ماكفرسن
القاهرة ١٩٤١ .

١٢- « رسالة التوحيد » ترجمة فرنسية باريس ١٩٢٥ ص ١٤١ .

١٣- مقالاً تحت عنوان « اصلاح الصلافة » في مجلة « دراسات
اسلامية » لهري لاووست . مجلد ٦ سنة ١٩٣٢ .

نور الاسلام عدد ٣ ص ٣٣٠ - ٣٤٠ .

١٤- الاستاذ شاخت في كتابه الذي يستعرض فيه الادب الوهابي
المعاصر عدد ٦ ص ٢٠٠ - ٢١٢ .

١٥- « ابن الاسلام » جيب ١٩٣٢ ص ٨٢ ، ٢٦٨ .

« لوائح افريقية الفرنسية » منذ ١٩٣٢ .

١٦- كتاب « الاسلام في الهند » موراي تيتيس ، مطبعة اكسفورد
١٩٣٠ ص ١٨٧ - ١٨٩ .

١٧- « زينب » لمحمد حسين هيكل . الطبعة الاولى القاهرة
١٩١٤ ص ٣٢٠ - ٣٢٢ - ٣٢٣ .

- ١ - « الاسلام والحركة الحديثة في مصر » ، لكارلوس ادامس ، مطبعة اكسفورد ١٩٣٣ ، ص ٣٨ - ٣٩ . تاريخ الاستاذ الامام جزء ٢ ص ٣٧ - ٤٥ .
- ٢ - مجلة « دراسات اسلامية » ، مقالاً تحت عنوان : « جامعة الازهر واتجاهاتها الحديثة » ، للصيفي ؛ باريس ١٩٢٧ عدد ١ ص ١٠٠ - ١٠١ .
- ٣ - مقالاً للمرحوم محمد مصطفى المراغي في نور الاسلام عدد ٦ ص ١٠٥ - ١٠٧ .
- ٤ - اسس الازهر عند فتح مصر على يد الفاطميين سنة ٩٦٩ للدعاية الشيعية وتحويله الى مدرسة دينية يعود الى صلاح الدين الايوبي ١١٧١ - ١١٩٣ وقد جدده بيبرس ، احد سلاطين المماليك عام ١٢٦٧ .
- ٥ - لائحة مدرسة الدراسات الشرقية القسم الرابع لندن ١٩٢٨ .
- ٦ - رسالة التوحيد . ترجمها ب . ميخائيل ومصطفى عبد الرزاق باريس ١٩٢٥ ص ١٠٧ .

- ٧ - آدامس ص ١٣٤ - ١٣٥ .
- ٨ - « الدين واتجاهات اليوم » مطبعة اكسفورد ١٩٢٩ ص ٣٦ .
- ٩ - « التحول التركي » هـ. ا. آلان . مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٣٥ .
- ١٠ - « موقف الدين والحياة في الاسلام » مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٠٦ ص ٣٠١ .
- ١١ - مجلة « دراسات اسلامية » عدد ٤ عام ١٩٣٢ ص ١٩٣
١٩٤ مقالاً لهزري لاووست .
- ١٢ - آدامس ص ٢٥٩ - ٢٦٧ .
- ١٣ - جفري في « الاسلام » ص ٣٠١ - ٣٠٨ . التقرير الازهري
الذي حكم بفساد الكتاب نشر في نور الاسلام عدد ٢ ص
١٦٣ - ٢٠٥ ؛ ٢٤٩ - ٢٨١ .
- ١٤ - آدامس ص ٢٥٣ - ٢٥٩ - ٢١٥ .
- ١٥ - « ابن الاسلام » ص ١٠٢ - ١٣٧ . جيب .
- ١٦ - « ترجمة الادب العربي الحديث » ج . ودمر .
الجزء الثاني من كتاب « الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي »
برلين ١٩٣٥ ص ٣٨ .
- ١٧ - « فلسفة إقبال التربوية » ك. سيداين . لاهور ١٩٣٨ .
- ١٨ - « اسرار الذات » ترجمة ر. أ. نيكولسن . لندن ١٩٢٠
جزء ٢ ص ٨٤٥ .
- ١٩ - مقالاً للدكتور جيمس ت. اديسن . حول حركة الاحمدية
ودعايتها الغربية ، في مجلة هيوارد التبولوجية ، جزء ٢٢
سنة ١٩٢٩ نور الاسلام عدد ٣ ص ٤٤٧ ؛ عدد ٤ ص ٥ -
١٧ ؛ ١١٠ - ١١٩ .

- ١ - الاسلام الجزء ٣ ص ٧ - ٢٠ .
- ٢ - « الاسلام الحديث في الهند » لولفرد كانتويل سميث ، لاهور ١٩٤٣ ص ٤٤ - ٤٥ .
- ٣ - جولد زهير في كتابه : « اتجاهات تعليم القرآن » .
ليد ١٩٢٠ ص ٣٤٩ .
- ٤ - فقرات من (حديث رمضان) في « البلاغ » القاهرة ١١ - ١٢
تشرين اول ١٩٤١ .
- ٥ - « شخصية محمد في التعاليم والاعتقادات وأثر ذلك في أصحابه »
توراندزي . ستوكهلم ١٩١٨ .
- ٦ - سميث ص ٩٦ .
- ٧ - العالم الاسلامي الجزء التاسع (١٩١٩) .
- ٨ - انظر ص ٥٦ .
- ٩ - نور الاسلام عدد ٢ ص ٢١٥ - ٢١٨ .

مقالاً غير واف تحت عنوان « برزخ » ، في دائرة المعارف
الاسلامية .

١٠ - الأستاذ ت . و . مانون في « استنتاج من التوراة » لندن
١٩٤٤ ص ٩٢ - ٩٣ .

١١ - انظر ص ١٠٢ .

١٢ - انظر ص ١٢٠ - ١٢١ .



١ - وكان الأمر هكذا مع ان النضال اصبح اخف وطأة لاستعداد
اغلب شعوب الشرق الادنى لقبول الشريعة الاسلامية ، مفضلين
اياها على القوانين البيزنطية الدينية ، والقوانين الفارسية المصبوغة
بتعاليم زرادشت .

٢ - اني تركت جانباً جميع المناقشات التي تتناول اصلاح المحاكم
الشرعية لانها لا تتناول سوى تغيير كيفية اجراء الدعاوي ،
ولا تؤثر على المبادئ الادارية العامة ، وعلى تطبيق الشريعة .
٣ - « مسألة الأوقاف في مصر ، لصيقل ، في مقاله بمجلة « دراسات
اسلامية » ، مجلد ٣ سنة ١٩٢٩ .

و « الاسلام » ج. شاخت ص ١١٥ - ١٢٣ .

٤ - كتاب لآين فانديك ضياء الدين فخري « ضياء غي قلب
حياته واجتماعياته » . باريس ١٩٣٦ ص ٢٤٠ .

« بنيان الاسلام الجديد » لاقبال . مطبعة جامعة اكسفورد
عام ١٩٣٤ ص ١٥٣ .

٥ - اطروحة مشابهة لأطروحة غي قلب ألفها جلال نوري بك في

اتحاد الاسلام ؛ استانبول ١٩١٣ . ترجمت الى العربية في
القاهرة عام ١٩٢٠ ص ٤٢ .

٦ - « الباب » بغداد ١٩٢٨ ص ١٢٦ .

« ترجمة الأدب العربي الجديد » ج. ودمر ؛ مجلد ٢ .

« الشاعر العراقي جميل صدقي الزهاوي » برلين ١٩٣٥ ص ٣٨ .

٧ - « الباب » ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

« ترجمة الادب العربي الجديد » لودمر ص ٤٤ - ٤٥ .

٨ - « الشرق الجديد » مجلد ١١ عام ١٩٣١ لرودي باريت .

٩ - « روح الاسلام » طبعة ثانية لندن ١٩٢٢ الفصل الخامس
ص ٢٢٢ .

١٠ - « التاريخ الانشائي لانجلترا » مجلد ١ ص ٨٧ . حلام .

« القرون الوسطى » ص ٣٤٣ حلام .

١١ - « تاريخ الاستاذ الامام » مجلد ٢ ص ١١٣ .

« نور الاسلام » عدد ٢ ص ٥٦٤ - ٥٧٢ .

عدد ٥ ص ٥٢٨ - ٥٢٩ .

١٢ - ان هذا التهجم الأحق على اخلاص المؤسسين الأربعة للمدارس

الشرعية للدين ، منتظر من كاتب شيعي ، وهذا التهجم موجود

بأكثر من اطروحة مجددة .

١٣ - السورة الثانية ، الآية ٢٢٨ « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف

والرجال عليهن درجة » .

١٤ - « الاسلام الحديث في الهند » ، ولفرد غانتويل سميث ؛ لاهور
١٩٤٣ ص ٨٠ - ٨١ .

١٥ - انظر ص ١٦٥ .

١٦ - انظر مقالاً لعباس طه في « نور الاسلام » ، عدد ٦ ص ٢٦٣
- ٢٦٩ ؛ كتاب شاخت السابق الذكر ، مجلد ٢٠ ص ٢٢٣ - ٢٣٣

« نور الاسلام » ، عدد ٢ ص ٥٦٤ - ٥٧٢ ؛ ٧٠٦ - ٧١٣ .

كتاب فريد وجدي السابق الذكر ، مجلد ٥ ص ٦ ؛ ٥٢٢ - ٥٣٨

كتاب « الخلافة في تعاليم رشيد رضا » ، للاووست ص ٢٦٢ .

كتاب باريت السابق الذكر .

- ١ - « الاسلام الحديث في الهند » لولفرد غانتويل سميث ، لاهور ١٩٤٣ ص ٦٩ .
- ٢ - انظر ، عبد الرحمن الكواكبي في « ام القرى » .
- « اتحاد الاسلام » مقال لجلال نوري بك القسطنطينية ١٩١٣ والترجمة العربية القاهرة ١٩٢٠ .
- ٣ - في العدد الرابع من « نور الاسلام » ص ١٠٢ يذكر ان هذه المجلة هي المجلة الرسمية للازهر .
- ٤ - انظر الفصل الاول رقم ١٢ .
- ٥ - في الوقت الحاضر اسماء وانتشار واهمية الحركات الفردية في تقلب دائم ، وذلك يتجلى بحركة الاخوان المسلمين في مصر وحزب الكاكسار في الهند .
- ٦ - « نور الاسلام » عدد ١ القسم الثاني ص ٣ - ٩ . والقسم السابع ص ٥٠٠ .

٧ - هذا ما يدل على استعالة المقارنة بين النهضة الغربية والحركات
الاصلاحية في العالم الاسلامي .

٨ - « الانسان والمجتمع في عصر انشاء » كارل مانهيم ، لندن
١٩٤٠ . ص ٢٢٧ .

الفقر ما راسي

فهرست الاعلام



(ا)

ابن باديس ١١

ابن بطوطة ١٥

ابن تيمية ١٣ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٣

ابن خلدون ١٧٣ ، ١٧٦

ابن رشد ٤٦

ابن علي السنوسي ٥٤

الامراك ٢١ ، ٨٠ ، ١٢٦ ، ١٣٨

الاحديون ٩٠ ، ٩١

آدم (عليه السلام) ١١١

آدمز ، شارل ، ل . ٢٠ ، ٦٠

ارساليات التبشير - المبشرون - ٩٩ ، ١٠٠

١٠١ ، ١٠٧

أرسطو ٤٤

الازهر ٣٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩

٧٢ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١٢٩

١٥٦

الاشتراكيون العرب ٧٨

الإغريق ٣٢ ، ٣٣

الافغانيون ٢١ ، ٩١

إقبال ، محمد ، ٩ ، ١١ ، ٢٠ ، ٣٧ ، ٥٥ ، ٨٨ ،
٨٩ ، ٩٠ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ،
١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ،
١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٧ ،
١٢٨ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ،
١٤١ ، ١٤٢ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٣ ، ١٧٤

آل سعود ٥٣

الإنجيل ٢٧

انكلسون ، و . ١٨

الامبراطورية العثمانية ٢٦

الامبراطورية المغولية ٢٦

إيكارت (المعلم) ٤٦

(ب)

البربر ٢١ ، ٥٢ ، ٥٧ ، ١٢٣

برغسون ، هنري ١١٤ ، ١٥١

البريطانيون ٥٣ ، ٨٦

البنجابيون ٢١

البنغاليون ٤٠

بوسويه (المسيو) ١٤

بولس (القديس) ٤٣

البيزنطيون ٤٠

(ت)

التتار ٥٨

التوراة ١٠ ، ٧٣ ، ٧٤

توما الأكويني ٤٦

(ث)

الثورة الفرنسية ١٦٢

(ج)

الجاويون ٢١

جبرائيل (عليه السلام) ٢٨

جريدة (الاهرام) ٦٨

جريدة (المنار) ، جماعة - حركة المنار

٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٦ ، ٨٠ ،

٨٢ ، ٨٤

جمال الدين الافغاني ١١ ، ٣٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ،

٥٦ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٦ ،

١٥٢ ، ١٦٣

الجمعيات الصوفية ٥٠، ٥١، ٥٨، ٦١، ٦٣،

٦٤، ٧٨، ٨٣، ٨٥، ٩٩

جمعية الاصلاح ٥٤

جمعية (أهل الحديث) ٦٤، ٨٤

الجمعية التشريعية الاسلامية ١٥٤، ١٥٥

جمعية (التوجيه الاسلامي) ٨٣

الجمعية التيجانية ٥٧

جمعية الشبيبة المسلمة ٨٣

الجمعية القادرية ٥٧

الجمعية المهدية ٥٤

جميل صدقي الزهاوي (الشاعر) ٨٧،

١٢٨، ١٢٩

جيب ، هاربرت (البروفسور) ٨، ٩،

١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٥،

١٦، ٢٤

جيون (المؤرخ) ١٣٤

جيسون ٤٦

(ح)

الحلوليون ٥٠، ٥١

(خ)

الخلفاء الراشدون ١١

الخلافة - نظرية ١٦٠، ١٦١

(د)

دارون ٧٣

داود (عليه السلام) ١٠٤، ١٠٥

دعاة الإصلاح ٥٦، ٧٦

دعاة التجديد ٧٧، ٨٠، ٨١، ٨٣، ١٠١

دعاة التحرر ٧٢

دعاة الكمال ١٦٠

دلافيديا ، م. ج. ليفي ٨، ١٠،

الدهريون ٥٥، ٨٦

ديب (البروفسور) ٧٥

(ر)

رابعة العدوية ١٣٢، ١٤٧

رشيد رضا ٦٢

روفيه ١٠

(ز)

الزراشدليون ٤٠

الزفوج ٢١

(س)

الساميون ٢٨

ستيفنسون ، جورج ٩٨

(سفر التكوين) ١٠٣

السلطنة المغولية ٥٣

سميث ، ولفرد كنتول ١٤ ، ٢٠ ، ٨٤ ،

٨٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٦ ،

١٠٨ ، ١٣٩ ، ١٤٦

السنوسي ٥٨

سيد أحمد خان ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨

سيد امير علي ٨٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ،

١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٧

(ش)

(شيوخ الطرق ، ٤٩

(ص)

صاموئيل ، لك شيو ١٠٦

الصوفيون ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٩٧ ،

١٠٥ ، ١١٢

(ض)

ضياغوك ألب ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٨

(ط)

طاهر الحداد ١٢٩

طه حسين - الدكتور - ٨٢

(ع)

عبد الرحمن بن باديس ٦٣

عبد العزيز آل سعود ٦٣

عثمان روتفودير ٥٧

علي عبد الرازق ٨٢

(العهد القديم) ١٠٤

(غ)

غرنبوم ، ج فون (الدكتور) ٢٤

الغزالي (الامام) ١٣ ، ٤٧ ، ٥٠ ،
٦٢ ، ٥٩

(ف)

فاطمة الزهراء (رضي الله عنها) ١٣٢ ،
١٣٣
فرنبيه ، برنار ١٤

(ق)

القاديانيون ٩١

القرآن الكريم ١٠ ، ١١ ، ٢٧ ، ٢٨ ،
٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ،
٣٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ،
٤٧ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ ،
٧١ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ،
٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ،
١٠٧ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ،
١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٢ ،
١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ،
١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٣ ،
١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ،
١٤٧

(ك)

كارليل ٢٩

كانط ٧٣

كرامات علي جوان بور ٥٩
الكنهه ٤٠
كريشنا ٩٠

(ل)

اللاهوتيون ٧١ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،
لود ، وليام (الاسقف) ١٠٥
لوو (العميد) ١١٦

(م)

ماسينيون ، لويس ١٨ ، ١٩ ،
ماكدونالد ، دانكان بلاك ١١ ، ١٦ ،
١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٣٢ ،
٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ١٦٦ ،
الماليزيون ٢١
المبشرون ١٣٠ ، ١٣١

٧٢ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦٨ ، ٦٧

١٦٣ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٧٦ ، ٧٥

١٧٦

محمد عثمان الامير غاني ٥٨ ، ٥٧

المرابطة ٦٣ ، ٥٢

مسعود (الشيخ) ٦٥ ، ٦٤

المسيحية ٢٢ ، ٦٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٨١

٩٤ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠١

١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٤ ، ١٢٠

١٢٢ ، ١٣١ ، ١٣٥ ، ١٣٧

المعتزلة ١٦٥

المصلحون الاصلاحيون ٦٩ ، ١٥٨ ، ١٦٨

الملاحدة - الملحدون - ٩٩ ، ١٤٦

المملكة السعودية ١٢٤

المهديون ١٦٧

الموحدون ٥٢

ميرزا غلام احمد ٩٠

(ن)

النبي - محمد (عليه الصلاة والسلام)

١١ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٤

المجددون ٧٧ ، ٧٨ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ١٠٠

١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٠٨

١١٥ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٢٥

١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٨

١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣

١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٣

١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٦٤

١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩

١٧٤

مجلة الدراسات الاسلامية ١٩

مجلة العالم الاسلامي ١٩

مجلة نور الإسلام ١٥٦

المحافظون ٥٦ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٨١

٨٣ ، ٨٥ ، ٩٣ ، ١٠٢ ، ١٠٨

١٢٥

محمد ابو زيد (الشيخ) ٨٢

محمد أحمد المهدي (الشيخ) ٥٤

محمد بن عبد الوهاب ٥٢ ، ٥٣

محمد شبلي - النعماني - ٨٤

محمد عبده ، (الشيخ) ١١ ، ٢٠ ، ٥٦

٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣

(و)

وايتيهيد (الاستاذ) ١١٠

الوحي ٢٨ ، ٣٤ ، ١٢٢ ، ١٤٠

وزارة الشؤون الاجتماعية ١٢٩

ولسون ، جون أ. ٢٤

الوهابيون ، الوهابية ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٣ ،

٧٩ ، ٩١ ، ١٠٥

ويب ، ك. ج (البروفسور) ٧٢ ، ٧٨

(ي)

يسوع (عليه السلام) ١٠٧ ، ١٣٤

١٣٦

اليهود ، اليهودية ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ،

١٢٠ ، ١٣٢

٣٥ ، ٦٥ ، ٨٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،

١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ،

١٠٨ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ،

١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ،

١٣٨ ، ١٤٥ ، ١٤٦

(هـ)

هاسكل ١٦ ، ٧ ، ٤٩ ، ١٦٦

هاميرون ، أ. أوستاس ٢٤

الهراطقة ٥٣ ، ٨٢ ، ١٧٢

الهندوس ٥٩ ، ٨٥

الهنود ٢١ ، ٧٨ ، ٩١ ، ١٣٥ ، ١٣٨

هوث ، كارل ف. ٢٤

هوكسلي ، إلدوس ١٤٠

فهرست الاماكن والمدن

★

أفغانستان ١٩١ ، ١٣٤	(١)
ألبانيا ٧	الأزهر - جامعة ٣٩ ، ٦٥ ، ٦٩ ،
ألمانيا ٨٨ ، ١٢٠	٧٢ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ١٥٦
أمريكا ١٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٥٩	أسوان ٥٧
انجلترا ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٤٨	آسيا ٤١ ، ٥١ ، ١٠٩ ، ١٤٨
اندونيسيا ٧ ، ٢٦ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٤	آسيا الوسطى ١٥
أوروبا ٨ ، ٩ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣٣ ، ٦٩	الأطلنطي (المحيط) ٧
٧٠ ، ٧١ ، ١٠٠ ، ١٠٨ ، ١٠٩	أفريقيا ٧ ، ٥١ ، ٥٩ ، ٩٠ ، ٩١
١٣٦ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،	١٠٩
١٥٣ ، ١٥٩	افريقيا الاستوائية ٥٤
أوكسفورد ١٥	افريقيا المغربية ٨٢

(ب)

باريس ١٩

باكستان ٨٩

البحر الاحمر ٥٧

البنغال ٥٩

بيروت ٦٩

البيزنطي - العالم - ٨

(ث)

تركيا ٩ ، ٤٩ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٨١

١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٨

١٣٩

نشاد ٧

(ج)

جامعة القاهرة ٨٢

جاوي - (جاوة) ١٦٤

لجزائر ٥٧ ، ٦٣

جزيرة العرب ٥٢ ، ٦٢ ، ١٢٥

(ح)

الحجاز ٥٢

(د)

ديوباند ٨٤

(ر)

روسيا ٥٨ ، ١٢٠

روما ١٢٢

(س)

السعودية ١٢٤

سنار ٥٨

السودان ٥٤ ، ٥٧

سورية ٨٢ ، ٨٣

سومطرة ٦٤

سيبريا ٥٨

(ش)

الشرق الادنى ٦١ ، ٨٤ ، ٨٥

شمال افريقيا ١٩ ، ٢٦ ، ٦٣

شيكاغو - جامعة - ١٦ ، ١٧ ، ٢٤

(ص)

الصين ٢٦

(ع)

العراق ٥٢ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١٥٤

عليكرة ٨٦ ، ٨٧ ، ١٠١

(غ)

غرب أفريقيا ١٩ ، ٢٦ ، ٥٧

(ف)

فارس ٨ ، ٢٦ ، ٤٩ ، ٧٥

فرنسا ١٩ ، ١٤٨

فلسطين ٥٢

فيداس ١٠

(ق)

القاهرة ، جامعة - ١٦ ، ٢٠ ، ٣٩

٤٠ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٨٢

(ك)

كلية - دار العلوم - ٦٩

كنزبري ١٥

كوردفان ٥٨

(ل)

لاهور ٢٠ ، ٩٠ ، ٩١

لبنان ٦٩

لندن ١٥ ، ٩١

لوكنو ٨٤

ليبيا ٥٤

(م)

ماليزيا ١٩ ، ٢٦

مراكش ٢٦ ، ٥٧ ، ٦٣

نيجيريا الشمالية ٥٧

نيشاري ٨٦

(٥)

الهند ٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٦ ، ٣٧ ، ٤٩

٥٣ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٣

٦٤ ، ٧٥ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤

٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩

٩٠ ، ٩١ ، ١٠١ ، ١١٣

١١٤ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٣٥

١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٥٣

١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٤

مصر ٩ ، ١٤ ، ٢٠ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٩

٧٠ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢

٨٣ ، ٨٤ ، ١٠١ ، ١٢٦ ، ١٢٩

١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٥٤

مكة المكرمة ٦٣

(ن)

نجد ٥٣

نهر النيل ٥٧ ، ٤٨

النوبة ٥٨

نيجيريا ٥٤

فهرست المصطلحات



الإرادة الإلهية ١٧٢	(أ)
الإرادة المشتركة ٤٠	الابداع الفني ٢٩
الاستدناء ٧٤ ، ٧٣ ، ٤٩	الاجتهاد ١٢ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٧١ ، ٧٢ ،
الاستشراف ٤٧ ، ٤٩ ، ٧٣ ، ٨٤ ،	١٣٣ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٦
١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٢ ، ١٦٥	الاجماع ١٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ،
(الاسرائيليات) ١٠٤	٤١ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ،
الاصطفاء ٤٨	٧١ ، ١٢٨ ، ١٤٢ ، ١٥٧
الاطار القومي للاسلام ٥٤ ، ٥٥	(الاحوال الشخصية) ١٢٤ ، ١٢٥
الافلاطونية ٤٤	الأحمدية ٣٧ ، ٩٠
الاقتصاد السياسي ١٦٠	الإخوانيات ٢٥
الأكليروس البيزنطي ١٣	أدب الجدل ٩٩

الاكليروس الزرادشتي ١٣

الآلهة المزيفة ١٦٥

(الآنا) الانسانية ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣

(الآنا) العليا ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣

(الآنا) المطلقة ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣

الاندماج الاجتماعي ١٢١

الانطواء الباطني ١٦٣

الاولياء ١٢٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤

الايحاء ١٢٩

الايمان الاستشراقي ١٦٥

(ب)

البابية ٣٧

البدع ٣٦ ، ٣٧ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٥٦

١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٥

البروتستانتية ٨

البعث ١١٦

البهائية ٣٧

البوذية ١٦ ، ١٨

البورجوازية ١٠٠

البورده ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠

(ت)

التبرير الديني ١١٩ ، ١٣١ ، ١٣٢

١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٥٠ ، ١٥١

١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٩

التبشير ، التبشيرية ٥٧

التجديد ٢٣ ، ٣٣ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٨١

٨٢ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٤

٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٨

١٠٩ ، ١٤٥

التجديد الاتباعي ١٣

التجديد الرومانطقي ١٤٨

التجديد المتفاني ٤٦

التجهيل ١٢٠

التحرر الاسلامي ١٣٨

التحكيم ٣٦

التحليل الحدسي ١٥١

التشريع القرآني ١٣٠ ، ١٣٦

التضامن الاسلامي ١٤٢

التطبيق ١٣٩

التطهير ٦٧

التطور الاجتماعي ١٥٥

التطور اللاهوتي ٢٥

التعصب ٩٠ ، ١٤٦

التعليم الاخلاقي ١٢١

التعليم الديني ٦٨

التعليم العالي الاسلامي ٦٠ ، ٦٦

التعليم العلماني ٦٩

التفكير التأمل ٤٥

التفكير التجديدي ٩٨

التفكير السني ١٥٦ ، ١٦٠

التفكير العقلاني ٣١ ، ٣٢

التقدم التقني ٧٠ ، ١٦٧

التقليد ٦٢

التقنية الغربية ١٤٩

تمرين الذات ٣٧

التنقيط المجزأ ١٠

التوتر الديني ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٠

التوحيد ٤٧ ، ٥٣

(ث)

الثقافة الاسلامية ١٩ ، ١٢٩ ، ١٥١

١٧٥

« الاتجاهات الحديثة في الاسلام م ١٤ »

الثقافة العلمانية ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٢

١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٦٥ ، ١٦٦

الثنويه ٣٣

(ج)

(الجامع) ٢٢ ، ٩٩

الجبرية الاسلامية ٤٨

الجدل ٩٨ ، ٩٩ ، ١٧١

الجدل السني ٧٠

الجدل القياسي المتلاحق ٤٤

الجماعية ١٢٠

جماعية الايمان ١٢٠

الجمود الديني ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١

(ح)

الحتمية العلمية ١٤٨ ، ١٧٥

الحجاب ١٢٩ ، ١٣٩ ، ١٤٠

الحديث الديني ٣١ ، ٩٦ ، ١١٧ ، ١٥٠ ،

١٦٦ ، ١٧٠

الحديث الشريف ٣٦ ، ٧٨

حركة الاتحاد الاسلامي ١٥٢

حركة التبشير المسيحي ٩ ، ٥٩ ، ٩٩
١٠٧

حركة التجديد الاسلاميه ٨ ، ٣٩ ، ٧٦ ،
٧٧ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٤ ،
٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ،
١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٣٧ ، ١٦٣

الحركة التطهيرية العقلانية ٦٢

الحركة الحنبليه ٥٢

حركة الخوارج ٨ ، ٥٣

حركة شيشتي ٥٨

حركة الصراط ٨٤

الحركات الصوفيه ٨ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٥٧ ،
٥٨

الحركة الموسوعيه ٨

الحركة الوهابيه ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ،
٥٨ ، ٦٢ ، ٦٣

الحركة الوهابيه الجديده ٦٣

الحروب الصليبيه ١٣٦

الحروب القبليه ١٣٢

حريه الحكم ٣٧

الحضاره الاسلاميه ٤٥

الحلوليه ١٣ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥١ ، ٥٣
الحنبلي ، المذهب ١٣ ، ٣٨ ، ١٢٣
الحنفي ، المذهب ١٣ ، ٣٨ ، ١٢٣
(الحياه ، الموت) ١١٢

(خ)

الخلافه ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،
١٥٧ ، ١٦٠

الخلق الفنى ٣٠

الخيال الديني ٣٤ ، ١٧٠

(د)

الدوله الدينيه ١٥٢ ، ١٥٣

الدوله الزمنيه ١٥٣

الدوله القوميه ١٥٨

الديالكتيكه العقلانيه ٦٢

الديمقراطيه ٣٥ ، ١١٥ ، ١٥٧

الديمومه ١١٦ ، ١٢٦

الدين الثوري ٥٣

الديناميه ١١٥

(د)

الذات الإلهية ١٦٥

(ر)

الرجعية ٤٦ ، ٨٣ ، ٩٠ ، ١٦٧

الروح التجديدية ٨٧ ، ٨٨ ، ١٥٥ ،

١٦٤ ، ١٦٧

الروح التحريرية ٩٠ ، ١٠٤

الروح العصرية ٢٧ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٠ ،

٧٤ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١ ،

٩٣ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٥٠ ،

١٦٩

روح القانون ٣٢

الروح القومية ١٦٣

الروحانية ٤٩ ، ٥٠ ، ٦٧

الرومانطيقية ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ،

١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٦٣ ،

١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧٤

الرومنسية الأوروبية ٨ ، ٩ .

الرومنسية الليبرالية ٩٠

(س)

السفور ١٢٩

السلبية ١١٥

السلفية ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤

السنة ، المذهب السني ١٣ ، ٣٧ ، ٣٩ ،

٤٠ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٦ ،

٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٣ ،

٦٤ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٨ ،

٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٩٦ ،

٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ،

١١٢ ، ١٢٣ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ،

١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٦١ ، ١٦٤ ،

١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،

١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦

الشيخ ٥٣

سيد احمد ٥٣

السيرة ١٢ ، ٣٤ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨

١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٤٢ ،

١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٦

(ش)

الشافعي ، المذهب ١٣ ، ٣٨ ، ١٢٣

الشريعة الاسلامية ٥٥ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٧٢ ،
٧٧ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ١١٢ ،
١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ،
١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٥٦ ،
١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢

شريعة الله ٥٣

الشمول الاسلامي ١٦٥

الشيعة ، المذهب الشيعي ١٣ ، ٢٦ ، ٣٧ ،
٥٢ ، ١٠١

الشيوعيون ٩٩

(ص)

« صوت الشعب » ٣٥

« صوت الضمير » ٨١

الصوفية ٤٦ ، ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ،
٥٦ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ،
٧٧ ، ٩٦ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٥٠ ،
١٥١

(ض)

الضمير الديني الاسلامي ٣٥ ، ٥٣

(ط)

الطائفة الهندية الاسلامية ١٣٤

الطوائف المسيحية ١٣٦

الطوائف الموفقة ٣٧

(ع)

العدالة المثلي - مبدأ ٣٢

إلحرف ١٢ ، ٢٢ ، ٩٥ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ،
١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٥٨

عصر النور ٨

العقلانية ، العقلانيون ٦٤ ، ٩٩ ، ١٢٥ ،
١٥٠ ، ١٦٠ ، ١٧٠ ، ١٧١

العقيدة الاسلامية ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٥٦ ،
٥٧ ، ٦٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٧ ،
٩٤ ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ،
١١٠ ، ١٦٧ ، ١٧١

العقيدة القومية ١٣٣

علم السنة ٣٤ ، ٧٨ ، ١٠٧

العلمانية ، العلمانيون ٩ ، ١٢ ، ٦٥ ،
٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤

الفكر الغربي ٧٩ ، ٨٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦

الفقه ٥١ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩

٧٠ ، ٧٩ ، ٨٤

الفلسفة التأملية ٣٣

الفلسفة اليونانية ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٥

الفيدية ١٨

القانون الاسلامي ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣٤ ،

١٣٩ ، ١٦٩

القانون الديني ١٥٦

القانون الروماني ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٣٥

قانون الطبيعة ٣٢ ، ٣٣

قانون العرف ١٢٨

القدرية ١٤

القومية ٨٩ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ،

١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦١ ،

١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥

القومية الاسلامية الموحدة ١٦٣

القوة الإلهية ١٠٣

القياس ١٢ ، ١٣٧

٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ،

٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ،

١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٤٢ ،

١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ،

١٦٧

العنصر النقدي ٢٣

(ف)

الفرضية ١١٥

الفكر الاغريقي ٨ ، ٤٥

الفكر الانساني ١٦٦

الفكر الديني الاسلامي ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ،

٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٤ ، ٣٥ ،

٣٦ ، ٤٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٠ ،

٦١ ، ٦٢ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٩ ،

٨٣ ، ٨٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٩ ،

١١٣ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤٥ ،

١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٥ ،

١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،

١٧٤ ، ١٧٥

الفكر السني ١٧٠

الفكر السياسي ١٥٩

الفكر الصوفي ٤٩ ، ٨٩

(ك)

الكتلة الاسلامية ٩

الكتلة ٨

الكلاسيكية ١٤٨

الكيفية ٤٤

الكمالية ٩

الكنيسة ٢٢ ، ١٣٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ،

١٥٨

الكويكرية ٤٤

(ل)

اللاهوت ، (عقيدة - علم) ٢٨ ، ٢٩ ،

٣٣ ، ٣٤ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٧٣ ،

٧٩ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١١٤ ،

١٣٦ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١

اللاهوت الاستثنائي ٧٤ ، ٧٥

اللاهوت الاسلامي ٢٠ ، ٢٣ ، ٣٢ ، ٤٤ ،

٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٧٧ ، ٨٩ ،

١١٠ ، ١١٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠

اللاهوت التحرري ١١٦

اللاهوت السني ١٧١ ، ١٧٢

اللاهوت الصوفي ٣٩ ، ٤٩ ، ١١٥

اللاهوت العقلاني ١٤٥

الليبرالية ١٢٠

(م)

المادية ٣٣ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٩٤ ،

١١٠ ، ١١٢

المالكي - المذهب ١٣ ، ٣٨ ، ١٢٣

مبدأ « ملائمة الطبيعة » ٨٧

المبدأ الكنسي القديم ١٣٢

المثالية ٩٧ ، ١٢٢

المجتمع الاسلامي ٨٠ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،

١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ،

١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ،

١٦٧

المجمع العلمي العربي ١٦

مذهب (الاصطفاء الطبيعي) ٧٣

المذهب التحرري ١١٦

مذهب التطور ١١٤

المذهب الجبري ١١٢

المذهب الحسي ١١٥

المذهب الفقهي ٣٤

المذهب العقلاني ٣٢

مذهب (غيرية الاله) ٤٧ ، ٤٩

المعتزلة ١٦٥

المعرفة - مبدأ - ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧

المنطق الاستدلالي ١٧٠

المنطق الاستنتاجي ١٧٠

المنهج التاريخي ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣

المهدية ٥٧ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧

المؤسسة الدينية المسيحية ٣٩ ، ٤٠

مؤسسة هاسكل ١٦

الميرغنية ٥٧ ، ٥٨

الميوعة الدينية ٥٤

(ن)

النزعة الاستثنائية ٥٩ ، ٧٩ ، ٨٩

النزعة الاستشرافية ١٣ ، ٥٩ ، ٦٢ ،

٦٣ ، ٧٧ ، ٧٩

النزعة الايجابية ٨

النزعة التجديدية ٧٠ ، ٨٢

نزعة التجزئة - النزعة الذرية - ١٠ ،

١١ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٩٦ ، ٩٧ ،

١١١ ، ١٥٠ ، ١٥٥

النزعة التوفيقية ٦٢

النزعة الحديثة ١١

النزعة الرومانسية ١٢

النزعة الصوفية الخاصة ٤٦

النزعة العلمانية ٦٢

النزعة الوهابية ١٣ ، ٧٧

النفعية ٨٠

النقد التطوري ٧٨

المنهج التبشيري ١٩

(هـ)

الهرطقة ٥٣ ، ٨٢ ، ١٧٢

الوجدان الالهي ٧٣

الوحي ٢٨ ، ٣٤ ، ٧٧ ، ١٢٢ ، ١٤٠

الوقف الذري ١٢٥ ، ١٢٦

الوعي القومي ١٢٨ ، ١٤٩

الوجدان الديني ٤٣ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ١٥٧

الوحدة الاسلامية ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٧

١٦٤

الوحدة العربية ١٦٤



فهرست الموضوعات

الصفحة

٥	مقدمة الناشر
٧	مقدمة الطبعة الفرنسية
١٥	تعريف بالمؤلف
١٧	تمهيد
٢٥	١ - أسس التفكير الاسلامي
٤٣	٢ - التوتر الديني في الاسلام
٦٧	٣ - مبادئ الروح العصرية
٩٣	٤ - الديانة المتجددة
١١٩	٥ - القانون والمجتمع
١٤٥	٦ - الاسلام في العالم
١٧٧	مصادر الكتاب
١٩٣	الفهارس

الصفحة

١٩٥	١ - فهرست الاعلام
٢٠٣	٢ - فهرست الأماكن
٢٠٧	٣ - فهرست المصطلحات
٢١٧	٤ - فهرست الموضوعات

